

思想史视域中的马克思主义研究丛书
主 编 吴晓明 副主编 邹诗鹏 王金林

历史：思辨与实践

论马克思与黑格尔历史观念的基本差别

姜佑福 著

复旦大学出版社

本书致力于探讨马克思与黑格尔在“历史观念”上的基本差别，但首先强调深入理解黑格尔哲学的重要性。作者认为，只有充分尊重和理解黑格尔哲学，才可能透过二者在方法与主题的相似之处，看到马克思对黑格尔哲学的批判所具有的理论意义和实践意义：对黑格尔哲学的批判，既是对西方形而上学传统的批判，也是对现代性社会本身的批判；“历史观念”的差别决不仅仅是对同一个事实的不同解释，毋宁说恰恰是“事情本身”的差别，是人类生存原则的历史性差别；这种生存原则之差别的现实过渡，或者说马克思哲学对黑格尔哲学的真正克服，须得依靠从“世界历史”去向“人类社会”的共产主义运动来完成。



定价：25.00元
www.fudanpress.com.cn

思想史视域中的马克思主义研究丛书

主 编 吴晓明 副主编 邹诗鹏 王金林

历史：思辨与实践

论马克思与黑格尔历史观念的基本差别

姜佑福 著

复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

历史:思辨与实践——论马克思与黑格尔历史观念的基本差别/姜佑福著.
—上海:复旦大学出版社,2013.4
(思想史视域中的马克思主义研究丛书)
ISBN 978-7-309-09480-0

Ⅰ.历… Ⅱ.姜… Ⅲ.①马克思主义哲学-历史唯物主义-研究 ②黑格尔-G.W.F.-1770~1831-历史哲学-研究 Ⅳ.①B03②B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 022112 号

历史:思辨与实践——论马克思与黑格尔历史观念的基本差别
姜佑福 著
责任编辑/陈 军

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海华教印务有限公司

开本 787×960 1/16 印张 11 字数 177 千
2013 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09480-0/B·458
定价:25.00 元

“思想史视域中的马克思主义研究丛书”序

吴晓明　邹诗鹏　王金林

近些年来，我们与国内外的一些同仁一起，致力于推进和深化思想史视域中的马克思主义研究。作为终结西方古典自由主义传统，实质性地开启现代思想变革，进而全面影响现代世界并开创现代新型社会科学的学说，马克思主义在思想史视域中有着十分丰富的关涉和至关重要的影响。然而，由于种种原因，这一视域的研究被长时间地延宕了，而其中的很多部分还停滞在粗疏草率的理解中。

马克思主义在思想史中所实现的革命性变革，其实质是从启蒙思想及其古典自由主义向唯物史观及科学社会主义的转变。列宁曾把马克思主义的来源概要地确定为英国古典政治经济学、法国的空想社会主义以及德国古典哲学。这三个来源，正是欧洲近代启蒙传统在三个主要欧洲民族中的思想或理论表现。马克思主义超越三大启蒙传统的突破口，则是古典自由主义。马克思主义兴起之时，正是古典自由主义的巅峰。英国的自由主义走向成熟并与保守主义相关联，法国的自由主义成为异质于保守主义的激进思潮，至于德国则刚刚形成其独特的自由主义思潮。青年马克思从自由主义经激进民主主义向科学社会主义的转变，集中体现了当时欧洲从古典自由主义向社会主义的转变。

在理论高度上，马克思主义无疑是德国古典哲学的继承者与光大者。不理解德国古典哲学，就不能真正理解马克思主义。潜存于马克思文本中的很多思想，其“互文”结构往往需要回溯到德国古典哲学，如青年马克思思想中的康德费希特因素，黑格尔的法哲学、社会哲学、精神哲学、历史哲学、辩证法等对马克思的影响，等等。但是，这样的研究不是要将马克思还原为德国古典哲学。在从德国古典哲学到马克思主义的转变中，德国古典哲学从康德到黑格尔的发

展，从问题的提出到问题的解决，都从属于一个完整的思想史脉络，即世界历史的“德国站”是如何展开的，马克思的努力又在于如何超越这一“德国站”，从而要求通过科学社会主义重新规划世界史。就此而言，不理解马克思主义，也不能真正理解和穿透德国古典哲学。

然而，从思想史视域中研究马克思主义，不可能仅仅局限于哲学的方面，而应当如马克思学说本身那样，包含应有的学科丰富性。其中尤应以马克思主义社会政治理论为重点，正是这个领域包含着思想史上的丰富内容。

在欧洲思想史上，从古典自由主义到社会主义的转变，反过来又激起了自由主义与保守主义传统的变革及其回应，其结果是古典自由主义转向新自由主义，以及保守主义借民族主义的全面兴起——19 世纪中叶以来西方世界民族主义的兴起随后展开的全球性的民族国家体系的形成，既是马克思主义参与的结果，也是马克思主义需要面对的新课题。在很大程度上说，正是联手应对马克思主义传统，自由主义与保守主义这两大曾经对抗的社会政治思潮，逐渐协调起来，并于 19 世纪 70 年代形成“新自由主义”（New liberalism）；至于 20 世纪 80 年代形成的“新古典自由主义”（Neo-liberalism），更是强调与新保守主义的同一，以抗衡马克思主义。

与自由主义传统的转变与保守主义的回潮相伴随，则是西方现代社会科学的兴起，其基调是在马克思主义形成之后再度复兴的实证主义。实证主义是自由主义的理论基石，其学科典范即古典政治经济学。马克思的政治经济学批判无疑打击了自由主义的基本理据。但是，19 世纪 50 年代前后，以约翰·穆勒为代表的自由主义思想家，开始了重建并重释政治经济学及其实证主义传统。接下来即是以实证主义为基础的社会哲学迅速发展起来。其中，迪尔凯姆的实证主义的社会学及其深受实证主义传统影响的马克斯·韦伯的解释的社会学，直接开创了具有学科意义的现代社会科学。马克思、迪尔凯姆与马克斯·韦伯，虽然都是现代社会科学的开创者，但在现代西方社会科学的学术定位方面却有着巨大差别。

在现代学术界，有一个现象应当引起马克思主义研究界的高度关注。在国外有关马克思主义思想史的研究中，来自于自由主义与保守主义学术传统的尤多，诸如曼海姆、哈耶克、以赛亚·伯林、列奥·施特劳斯、熊彼特、波普、阿隆、萨特、阿伦特、福柯、鲍德里亚、福山等，都在不同程度上研究过马克思主义史。他们研究的目的，则是通过清理和反思马克思主义史，把马克思主义看成是现代性世界展开过程中的一段插曲或一个必经的阶段，从而“反证”自由主义与保

守主义。

马克思主义学术传统当然有必要重视来自外部的批判。但现在的情形却呈现出"一边倒":现代自由主义及保守主义基于思想史对马克思主义展开的实质上否定性的研究,远远超过马克思主义从思想史层面对现代自由主义及保守主义传统的批判性研究。对马克思主义的"解构"及误读,实质上是以自由主义与保守主义的社会政治立场为前提的。因此,的确不能把由自由主义与保守主义设定的带有价值判断的论题,当成马克思主义思想史研究的现成课题。就此而言,马克思主义学说在存在论层面的论证与阐释,与马克思主义社会政治理论及其思想史层面的拓展及开掘,乃是内在相关的。与此同时,马克思主义及其实践的反思,也有赖于马克思主义在思想史上展开的自我批判。因此,问题并不在于要拒斥或撇开自由主义或保守主义的思想史研究,而在于在参考、借鉴且批判这些资源的前提下,推进和深化马克思主义思想史研究,进而提升马克思主义研究本身的水平和质量。

应当承认,相比于马克思主义的现实历史,相比于目前马克思主义文本、基础理论以及现实研究,相比于自由主义及保守主义的思想史研究传统,马克思主义在思想史方面的研究是不足且滞后的。既有的马克思主义思想史研究,也多是对马克思主义形成与发展的"内史"研究,缺乏思想史研究应有的开放性与比较视野。然而,一门基于某种政治思想理论的学说或学科,必须具备明确的思想史研究或历史分析的自觉意识及其规范基础。就此而言,马克思主义思想史的进一步研究不仅十分必需,而且大有可为。

值得注意的是,随着资本主义同质性的加强,当代西方社会科学对马克思主义的漠视与排斥变得越来越明显。以实证主义为学术基础的现当代西方主流社会科学,无批判地论证并解释现当代资本主义,晚近以来的新自由主义社会科学,更是只限于资本主义之一维。如果说,从 19 世纪 70 年代的新自由主义到 20 世纪 30 年代的凯恩斯革命为止,西方主流学术界还有兴趣把马克思主义作为批判性的资源,那么 20 世纪 80 年代新保守主义及新古典自由主义兴起以来,西方主流学术界则越来越拒斥而不是吸取马克思主义的批判资源。新古典自由主义及新保守主义对学术界的宰制,意味着当代西方资本主义已不可能从内部产生批判性资源。

在现代条件下,保守主义不过是自由主义作为主流社会政治思潮的补充形式。而马克思主义既承诺了现代性,又通过对资本主义的历史性分析推进了现代性批判,进而使思想向着未来的筹划深入到新文明类型的可能性之中。马克

思主义的批判，曾使自由主义与保守主义两大传统实现了某种转化，但在随后的历史进程中，自由主义与保守主义在对抗马克思主义及社会主义传统中，实际上又否定了马克思主义特别强调的未来向度，并逐渐建构了一个同质化的世界。但是，这个拒绝批判性介入的同质化世界，真的能够无限制地持续下去吗？这一度是德里达、罗蒂、乔姆斯基等深感不安的问题，也是福山、奈斯比特等人关注的问题，更是众多激进左翼理论家焦虑而无解的问题。无疑，对这类问题的深入研究，必须要超越新古典自由主义或新保守主义的话语框架，并重新注入马克思主义的批判精神，在全球资本主义的世界历史空间中，把马克思主义当年在近现代转型中发挥的巨大思想资源，再次释放出来。如是，则马克思主义研究不仅不缺乏，反而更具有思想史研究的广阔空间与优势。

与西方马克思主义相比，中国马克思主义研究者有着开展马克思主义研究的得天独厚的现实基础，这就是旨在实现中华民族复兴的中国道路。这一被标举为中国特色的社会主义道路，是马克思主义在其新的世界历史方向上形成的积极成果，也是一条有希望洞穿全球资本主义困境，因而异质于新自由主义及新保守主义，并在未来的人类文明格局中有更大责任及作为的道路。对于这一已然扎根于并直接推进当代中国历史性实践的道路，显然需要、也值得展开思想史层面的广泛研究：中国道路对马克思主义的历史抉择；中国马克思主义与诸多现代社会政治思潮的对话及其历史效应；马克思主义中国化与中国传统的现当代转化的内在关系；中国道路与世界历史逻辑的重述；中国道路与西方自由主义传统的现当代变革；等等，都是一些极有价值的思想史课题。

我们把思想史视域中的马克思主义研究理解为一项任务。这一视域所蕴含的丰富内容，当有待于来者辛勤而富于洞见的发掘与开拓。本质地说，马克思主义是具有自我批判精神、与时俱进，并因此显示其当代性质和当代意义的哲学与现代社会政治理论。如若以更为自觉的问题意识及学术担当，来从事思想史视域中的马克思主义研究，那么我们完全有理由期待，这一研究领域将很快迎来它的繁花盛开。

目　　录

导　　言

马克思与黑格尔哲学的关系，本质地关联到对马克思哲学的基本性质和当代意义的估价。所谓“基本性质”，指的是“哲学—存在论基础”的定向；而所谓“当代”，首先意味着“后黑格尔时代”，并且不仅仅意味着哲学—存在论基础上的“后黑格尔”，同时意味着一种未来向度，意味着为“克服”人类现代性困境而做的一种生存“筹划”。因此，形而上学批判和现代性批判，自始就是本书考察马克思与黑格尔“历史观念”之差别的基本语境。

一、“历史”主题之于黑格尔与马克思的“绝对”意味

我们首先要追问的是，为什么“历史”成了考察马克思哲学与黑格尔哲学之间原则差别的中心和起点？

提起“历史”，我们最常想到的，或者是过去发生的事情，或者是对过去发生之事的叙述和研究，即历史学。由于过去、现在和将来的连续性或迁延性，历史实在可以泛化到用来指涉一切存在，一切的存在因而也可以成为历史学的对象。但我们实际上又知道，那作为过去发生之事的历史虽然森罗万象，而当我们如此来思量时，所意谓的却不过是一种最单薄的表象。一旦我们试图了解知悉，或者追思涵泳，就不免时空位列，囿别区分。因此，我们总是先带着某种兴趣而来亲近历史的某些面相，而今天人类的学问门类也并不统摄于“历史学”之下。相反，历史学正作为现代学科之一种，日益安享其独特的知识地位，历史学家们也常常带着谦恭的口吻来表达他们的自豪：我们只是谈论确切发生过的事实。

问题是，就我们的论题而言，亦即就马克思对黑格尔的哲学批判而言，“历史”是否有其特别的含义并因而成为本书的起点和中心？还是仅仅因为马克思所涉足的主要是所谓“历史的领域”，因而他的哲学才仅仅是“历史唯物主义”，因而还有必要据此寻求或补建一种更为普遍的哲学基础（如所谓“辩证唯物主

义”）并将它推广到其他种种领域（如自然、政治、经济、文化等）？

在我们看来，实际的情形是：“历史”，不仅自马克思而且自黑格尔开始，就有一种比上述“指涉一切存在”更为普遍也更为根本的哲学用法，而遑论作为诸学科或诸领域之一种的“历史”了。黑格尔将他的《哲学全书》划为“逻辑学”、“自然哲学”和“精神哲学”三部分，其中“精神哲学”并不称作“历史哲学”就是一个极好的例证。因为“历史哲学”所达到的最后境地正与“哲学史”的最后境地相同，此境地实际上也就是《哲学全书》试图陈述的对象。尽管黑格尔的《历史哲学》确实是对已经发生过的事情的叙述，但“世界历史”作为“历史哲学”却不仅仅是“世界历史”，而是“历史本身”，是“普遍历史”或“历史理念”[①]。用黑格尔的话说，《历史哲学》是通过叙述“世界历史”而扬弃了“世界历史”，因而是对人的理想存在即上帝存在的证明，是真正的“辩神论”[②]。因此，作为“历史本身”的“历史”或“历史理念”，首先不是囿别区分的“历史学”的对象，也不是过去发生之事的集合或一切存在者的整体，而是先于或超越于任何一种历史“事实”或“事件”考量之上对历史的哲学洞察，亦即一切在时空和范围中考量“历史”的活动得以可能的思想前提。

由此可见，当前流行的，对“历史哲学”作“思辨的”和“批判的”两种区分[③]，并将黑格尔甚至马克思的历史思想都归入“思辨的历史哲学”类型的看法是不相宜的。因为一方面，“思辨的历史哲学”与“批判的历史哲学”的区分不但实际上根源于“历史”一词的上述两种惯常用法，而且所谓“思辨的历史哲学”往往意味着与一般“历史学”相同的对象，也就是说，作为这种对象的“历史”实际上可能已经比“指涉一切存在”或作为“一切存在者整体”的“历史”还要狭隘；另一方面，“思辨的历史哲学”与“批判的历史哲学”的划分过于强调了形而上学与知性科学的对立，而不知关于“历史”的形而上学与对“历史学”的批判性考察两者本质上是一回事，两者都旨在赢得或修正关于“历史”的基本概念。因此，将黑格尔的“历史哲学”看作是与“批判的历史哲学”，甚至与一般“历史学科”相对待的“思辨的历史哲学”，实际上只能是贬低了黑格尔。同样，

---

① “理念”（Idee），王造时先生所译《历史哲学》中作“观念”，但黑格尔大多数著作的中文本的通行译法是“理念”

② 黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社，1999 年，第 468—469 页；“辩神论”（Theodicaea）或译“神正论”。

③ 可参看威廉·德雷：《历史哲学》，三联书店，1988 年，第 1—5 页，沃尔什：《历史哲学——导论》，广西师范大学出版社，2001 年，第 6—20 页。

把马克思的"历史"概念当作某种"领域",亦即作为与一般"历史学"的同等对象来看待,其结果将不可避免地使对马克思哲学的理解退回到"黑格尔之前"。

因而,"历史"之所以成为我们考察马克思对黑格尔哲学批判的起点和中心,乃在于无论是黑格尔所实现的西方现代形而上学的"完成"(换一种说法是"终结"),还是马克思所施行的哲学革命,都本质地关联于"历史"。因此我们可以说,"历史"对于黑格尔和马克思而言都具有"绝对的对象"的意味。

毫无疑问,在黑格尔之前,人类已经有了大量的历史撰述,并在形而上学中通过自然、存在、逻各斯、理念、灵魂、上帝、思维、意识、理性、精神,甚至肉体等话题沉思过"历史"之"真理"。但黑格尔的伟大之处在于,不是简单地重复人类古老的思想和信念,而是将这一切沉思所赢获的思想和信念收入自身的哲学之内,证成一个内在一贯的真理的科学体系,即通过概念的中介亦即通过概念自身的辩证进展,将哲学建立为绝对的真理、绝对的知识。我们可以说,正是自黑格尔始,"历史"才得以摆脱被单纯看作偶然事件的前后相续的地位(虽或承认其中有命运与天意,但又认为非人类智力所及),而真正成为哲学知识的对象。并且,我们后面的考察还将表明,黑格尔的"自由理念"也确实表达了——尽管是以同时掩盖另一重真相的方式——现代世界的"真理"。也正是在这个意义上,马克思对黑格尔"历史观念"的批判一开始就具有双重内涵——哲学—存在论变革和现代性生存原则的批判。

二、对马克思与黑格尔哲学关系诸种定位的先行考察

马克思与黑格尔哲学的亲缘关系简直是不言而喻的,但对这一关系的实质性判断却一直存在着极大的差异。为简明起见,我们将从以下三条线索来考察对马克思与黑格尔哲学关系的诸种定位:正统马克思主义的判断、西方马克思主义的判断和一般西方学者的判断。

所谓"正统的马克思主义",主要是指由梅林、普列汉诺夫等第二国际理论家奠定其基础的对马克思哲学的一种解释路线。这种解释路线最大的特点是强调马克思哲学的"唯物主义"基础,因而强调费尔巴哈相对于黑格尔在理解马克思哲学中的优先地位。与此相应,其局限性也十分明显地体现在对马克思哲学"基础"的把握当中:无论是梅林,还是普列汉诺夫,都把马克思所谓的"唯物主义"不加区别地等于传统唯物主义。对于梅林来说,马克思与传统唯物主义者相比,不过是将"唯物主义"的原则推广到了所谓"历史"的领域,这种在后来颇有影响的"推广"说实际上既误解了马克思"唯物主义",也误解了马克思意

义上的"历史"。普列汉诺夫无疑比梅林更加重视黑格尔,但他同样未曾领会马克思在存在论基础领域的革命性变革,仅仅简单地将马克思的存在论基础归结为费尔巴哈,甚至归结为斯宾诺莎,然后要求在这一唯物主义的"实体"(自然)基础之上补充黑格尔的"辩证法"因素。可以说,"自然+历史"、"费尔巴哈+黑格尔"="马克思哲学",就是他们定位马克思与黑格尔哲学关系的基本方式。在这种关系定位中的马克思哲学,实际上低于黑格尔本人甚至低于整个德国古典哲学的水平。其理论的后果是,马克思哲学一方面被解释为庸俗唯物主义(哲学),另一方面又被解释为经济决定论(科学)。

以卢卡奇、柯尔施、葛兰西为代表的早期西方马克思主义者,首先反对的就是对马克思哲学作传统唯物主义的退行理解,因此他们一致要求取消费尔巴哈在马克思哲学解释中的优先地位,而力图恢复马克思哲学与德国古典哲学尤其是黑格尔哲学的直接关联。这种要求鲜明地体现在卢卡奇对黑格尔总体性范畴、柯尔施对黑格尔的辩证法因素,以及葛兰西对德国古典哲学的内在性概念的强调中。无疑,在他们力图恢复马克思哲学理解中黑格尔因素的优先地位时,也同第二国际的理论家们一样强调了马克思哲学对黑格尔哲学的超越,但对于马克思究竟怎样超出了黑格尔即一切传统形而上学这一点,仍然是未曾得到真正澄清的。在他们清洗正统马克思主义赋予马克思哲学的"唯物主义"基础的同时,并没有就"基础"领域自身展开与黑格尔哲学的真正对话,或者说对总体性、辩证法、内在性等概念的强调仅仅限于一种哲学"方法"的意义。因此可以说,西方马克思主义的早期代表人物在某种意义上仍然从属于他们批判的对象:当他们相当一致地批判马克思哲学解释路向中的实证主义和庸俗唯物主义时,实际上局限于黑格尔与费尔巴哈或斯宾诺莎的对立,也就是说,止步于形而上学之全体相对于形而上学之片断的优先性当中。对峙的关键并不针对黑格尔哲学本身,而所谓费尔巴哈与黑格尔之争,也没有呈现出费尔巴哈在存在论基础上对黑格尔哲学可能具有的颠覆性质。因此,将费尔巴哈作为一个内在环节的马克思哲学——存在论基础领域的变革,尚未真正进入第二国际理论家与西方马克思主义早期代表的视野之内[1]。

在早期西方马克思主义的后继者中,对马克思与黑格尔哲学关联的探讨作

---

[1] 对上述两种关于马克思主义哲学-存在论阐释定向以及费尔巴哈之于马克思哲学革命的积极意义的详尽分析,请参看吴晓明先生的《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》(人民出版社,2006年)。

出了较大贡献的是阿多诺和马尔库塞。阿多诺的用心在于把马克思和黑格尔甚至整个哲学的思想努力归结到纯粹否定性的辩证法，在他看来，"辩证法不是立场"，仅仅是"始终如一的对非同一性的意识"。但是当他将"同一性"仅仅归结于"思想"的产物时，同一性的统治仅仅表现为人们错误地信赖了"不能穷尽被表达的事物"的概念，表现为"同一性思维及其融贯一致性逻辑"的统治①。这样一来，所谓马克思的"批判理论"就被看成仅仅是意识形态批判，是客观事物自身的非同一性对"思想"的同一性的反抗。因此，"否定的辩证法"被规定为一种"反体系"，即"试图靠逻辑一致性手段、用那种不被同一性所控制的事物的观念来代替同一性原则，代替居最上位概念的至上性。运用主体的力量来冲破根本的主观性的谬见"②。在我们看来，阿多诺的失足之处，在于用"同一性"批判敉平了形而上学内部诸层次之间的差别，同时将"同一性"和"非同一性"固定在"意识形态"和"客观现实"的僵硬区分中。因此，一方面"基础"（客观现实）似乎成了永不可及的事物自身，另一方面马克思与黑格尔之间的差别好像仅仅是对同一个基础自身的不同解释，仅仅在于马克思具有了一种更自觉的自我批判维度。

相比之下，马尔库塞明确地认识到：相对于黑格尔而言，"在马克思理论中，任何一个简单概念都有一个本质不同的基础"。他由此正确地指证了，黑格尔体系中所有的范畴都终止于存在着的秩序，而马克思所有的范畴则是触及了这些存在着的秩序的否定，因而"就所有的概念都是对现存秩序总体的一个谴责而言，马克思的理论是一个'批判'的理论"。马尔库塞还强调了马克思社会批判理论与无产阶级的存在所预示的实践批判之间的关联，并且指明马克思洞察到了"社会劳动过程中个体的起源"以及"劳动过程怎样成为人类解放的基础"③。可以说，马尔库塞是西方马克思主义阵营内、继卢卡奇之后对黑格尔与马克思之间的关系了解得最深入也是最好的一位哲学家，但他的不足同样在于未能真正阐明马克思与黑格尔在哲学一存在论基础上的差别。他所谓马克思与黑格尔"基础"的不同，不过是由"哲学"到"社会批判理论"的不同，作为"社会批判理论"的马克思哲学不过是"黑格尔哲学的充分表现形式"及其"批判趋向的充分表现形式"。马尔库塞甚至不加区分地将马克思与费尔巴哈并列在一

---

① 阿多诺：《否定的辩证法》，重庆出版社，1993年，第3、285页。

② 同上书，"序言"第2页。

③ 马尔库塞：《理性与革命》，重庆出版社，1993年，第235—236、239页。

起，认为马克思与费尔巴哈一样，都是通过"人类的具体化"从而把"哲学的否定"提高为"哲学的实现"和"人类'普遍本质'的实现"，是这一意义上的黑格尔哲学的继承人①。

如果说，无论是正统马克思主义者，还是西方马克思主义者，尽管未必能精确地阐明马克思与黑格尔之间的原则差别，但都至少认定马克思哲学是对黑格尔哲学的批判和超越的话，那么，把马克思当作是黑格尔哲学的直接继承人则可以说是一般西方学者的通行看法。也就是说，在他们眼中，马克思往往直接被当成与黑格尔并无二致的形而上学家，所不同的无非是马克思同时还被看作是现代意义上的社会学家或经济学家。这一方面的研究也可谓汗牛充栋，而在我们看来，最值得关注的，还是那些对黑格尔哲学有较好的理解因而能够相应地比较深入于马克思的哲学语境的评价，哪怕这种理解和评价同时有时是极其尖锐的批评。

这里要略为提及的是海德格尔、科耶夫和伽达默尔等人的观点。在海德格尔看来，马克思与尼采一样是对黑格尔"绝对形而上学"的单纯颠倒，并由于此一颠倒达到了"虚无主义的极致"②。也就是说，马克思不过是更为激进，或更加世俗化了黑格尔。与海德格尔在消极意义上说马克思是黑格尔的学生相反，科耶夫是在一种充分肯定了黑格尔的意义上把马克思看作是黑格尔的继承人的："严格说来没有任何东西处在黑格尔主义之外"，"世界的未来——从而也就是现在的意义和过去的意义，说到底，取决于如今解释黑格尔的方式"，而"每一种对黑格尔的解释——只要它不是闲谈——无非是个斗争（*lutte*）和工作的规划（这些规划之一叫做马克思主义）"③。伽达默尔对马克思与黑格尔哲学的关系是在一种既与海德格尔的"形而上学史"不同，又与科耶夫的"历史终结"不同的语境中来进行定位的。他注重的是从黑格尔到马克思哲学演进的效果史，在他看来，马克思的"意识形态批判"实际上是黑格尔"主观精神批判"的历史延续，而"生产关系"理论也与"世界精神"学说具有一种同构关系，两者都试图解答"主观精神同客观精神"的"和解"问题。也就是说，马克思是黑格尔的一个杰出的尽管表面上是与之相反对的继承人。因此，他甚至在谈到人们对待

① 马尔库塞：《理性与革命》，重庆出版社，1993年，第234页。
② 海德格尔：《路标》，商务印书馆，2000年，第396页。另外，可参看F·费迪耶等辑录、丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期，第59页。
③ 科耶夫：《黑格尔、马克思和基督教》，见《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》，华夏出版社，2002年，第24—25页。

海德格尔抛弃的态度时要呼唤一个"海德格尔的马克思"[1]。

从以上的简略考察中，我们发现关键的问题不在于对马克思与黑格尔哲学关系作或纯粹继承或批判超越的简单判断，而在于如何就他们的哲学尤其是存在论基础本身阐发其间的内在关联与本质差异。在这个意义上可以说，对马克思的判断水平首先取决于是否严肃地对待了黑格尔。

二、对可能加诸黑格尔或马克思历史观念之批评的先行考察

在一般关于"历史观念"的讨论中，马克思常常与黑格尔一同被归结为"思辨的"或"形而上学的"历史哲学家。因此，在具体地讨论马克思与黑格尔历史观念的差别之前，我们要略加考察的是一些可能落到马克思或黑格尔"历史观念"之上的基本批评。大致说来，这些批评都可以被称作对"历史主义"的批判，而一般所谓历史主义(historicism)实际上有着两种截然不同的含义：其一是历史决定论，对这一意义上的"历史主义"的批判以卡尔·波普尔最为著名，但实际上他的思想深度远远不及卡尔·洛维特通过考察"世界历史"的"救赎历史"前提所展开的批判；其二是历史相对主义，对这一重意义上的"历史主义"做出的杰出批判当然首推胡塞尔，而列奥·施特劳斯对绝对历史主义或绝对虚无主义的批判可以看作是胡塞尔工作的延续。对上述两重历史主义的批评尽管好像彼此相反，但都被不同的作者毫不犹豫地加在马克思与黑格尔的头上。

我们先来简单考察一下波普尔对马克思的"社会学决定论"的批评。波普尔把马克思主义看作是历史决定论的"最纯粹的、最发达的和最危险的形式"，虽然他承认并不怀疑马克思的"追求真理的真诚"和"理智上的诚实"，甚至也并非主要地去指责所谓马克思的"错误的预言"，而认为最重要的是，"他误导一大批有理智的人相信，历史预言是探讨社会问题的科学方式。在那些试图推进开放社会的事业的人的队伍中，马克思要对历史主义的思想方法的破坏性影响负责"[2]。在波普尔看来，马克思关于"解释世界"与"改变世界"的区分是对哲学或科学提出"实用主义"的要求，因而包含着"科学预测"这种重要的、方法论

1　参看伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社，1994 年，第 114—117 页；《黑格尔与海德格尔》，《哲学译丛》1991 年第 5 期，第 10 页："黑格尔一个时期在德国，以致在欧洲完全占统治地位，然后在 19 世纪中叶就全面瓦解；同样，海德格尔也长期统治着德国的思想舞台，今天的被抛弃也是很彻底的。人们今天期待着一个像马克思那样的人，尽管他是黑格尔的对手，他却抗议说，这个伟大的思想家被当作了死狗。"

2　卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》第 2 卷，中国社会科学出版社，1999 年，第 140—142 页。

的发现,但问题是马克思"固执于如下虚假的信仰,即严格的科学方法必须建立在严格的决定论的基础上",也就是说,"只有当未来被前提决定——只有当未来像从前一样存在于过去之中、被嵌入过去之中——科学才能够预见未来"。如此一来,马克思简直成了一个要求对历史全知全能的决定论者,而实际上这不过是波普尔本人的想象。他把知识社会学或社会工艺学意义上的"完全预测"的要求强加给马克思,然后批判这种"全知全能"的决定论的"贫困",主张"我们要的不是整体论",而是"零星社会工程学"[1]。

与波普尔几乎完全在知性范围内理解马克思的历史观念不同,卡尔·洛维特批判性地考察了包括马克思与黑格尔在内的"历史哲学"的"神学前提"。他在马克斯·韦伯和汤因比等人的研究基础上判定《共产党宣言》"是一个先知主义的档案、是一项判决、是一种对行动的呼吁",并因此认为"历史唯物主义是国民经济学语言的救赎史"[2]。洛维特对马克思的误解也是相当明显的,他同波普尔一样把历史唯物主义所谓"经济基础"理解为现代生活中的诸要素或诸领域之一种,从而完全在"经济决定论"的意义上理解"共产主义运动"。我们且不去追究这种在西方学者中极其普遍的误解,而是要问,把"共产主义"还原为"弥赛亚主义",其究竟意图何在?

这种"还原"最表层的意思,就是通过将一种见解宣称为"历史目的论"来了结它的"真理性"。当然,洛维特尚不至于如此浅薄。在他看来,"历史目的论"的实质是追问历史的"终极意义"问题。这个由犹太教和基督教思想提出的、超出了一切"认知"能力的"漫无边际的问题",把人们投入到"只有希望和信仰才能够填补的真空"中。而反过来说,当现代人既抛弃了古希腊意义上的历史循环论,又不接受基督教的创世和末世说,却保留了"进步"(基督教)和"永不止息的连续运动"(古希腊)的观念时,必然面临在理性与信仰之间犹豫不决的"意义"困境[3]。因此,洛维特整部《世界历史与救赎历史》与其说是通过将诸种"历史哲学"归结为"弥赛亚主义"来指斥这一切历史思想的努力,不如说他正是试图以"历史目的论"或"历史终结论"的不可避免来论证或启示所谓"弥赛亚主义"亦即"终极意义"问题本身对于人类生存的真实意义。但在我们

[1] 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》第2卷,中国社会科学出版社,1999年,第146、212页。关于波普尔所谓"决定论"的纯粹知性科学的用法,可以参看《历史决定论的贫困》"序",华夏出版社,1987,第1—2页。

[2] 卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,三联书店,2002年,第51—53页。

[3] 同上书,第7、247页。

看来，这种论证对于马克思甚至黑格尔来说都不免是一种简单化，也就是说，用一个看似普遍的"历史中的意义"问题取消了对他们的历史观念本身的真正理解。

在胡塞尔的眼中，黑格尔哲学及其后裔应当受批判的倒不是所谓"历史决定论"的面目，而是它们实际地"削弱"和"篡改"了对"严格的科学哲学"的原初欲望。由于黑格尔哲学，虽然一方面坚持自身"方法和学说的绝对有效性"，另一方面又宣称每一个哲学体系实际上都不过是"时代精神"的表达，因此当人们失去了对黑格尔哲学本身作为绝对真理的信念之后，却保留了关于哲学只具有历史性意义的论断，于是，"形而上学的历史哲学反转为一种怀疑的历史主义"，并且这种"反转"本质地规定了"世界观哲学"的诞生[1]。世界观哲学的特征是仅仅承认自己历史的有效性，并因此，"将整个个别科学预设为客观真理的宝库"，将自身设定为"建立在坚实的科学之基础上的"时代精神或智慧。但一切的世界观哲学在根本上都不能幸免于"怀疑主义"的困苦，因为"从历史根据中只能产生历史的结论"，从"事实真实性"出发既不能反驳也不能证实"观念"的"原则普遍性"。因此，胡塞尔说，我们的时代是一个"受苦于怀疑主义的"伟大时代，因为它具有实现一种"作为严格科学的哲学"的"使命"，因为"我们的时代只愿意相信'合理性'（Rationalitt）"，而这种合理性的满足，只能通过克服了"自称为实证主义（Positivismus）的——怀疑的消极主义（Negativismus）"的"真正的积极主义（Positivismus）"来实现[2]。因此，胡塞尔对"历史主义"的批判是以一种"真正的哲学科学"的理想为前提的。

列奥·施特劳斯把胡塞尔对历史主义的批判，发展为对"激进历史主义"亦即"绝对虚无主义"的批判，并且将黑格尔、马克思、尼采和海德格尔等人统统归入其中。在施特劳斯看来，激进的历史主义意味着一种"历史主义洞见（historicist insight）"："对一切历史世界之本质结构的理解必须被理解为本质地归属于一个特殊的历史语境、归属于一个特殊的历史时期。"就历史主义洞见"揭示了以往所有思想在决定性方面的彻底失误、揭示了未来不可能再有另一次正当的转变将这一洞见沦为过时的中间阶段"而言，它是"终极洞见"。终极洞见或绝对的洞见，意味着"历史中的绝对时刻"，它首先包括黑格尔所断言的"历史的终结"、马克思所预言的真正的"人类社会"的开端。如果说黑格尔和

① 参看胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，商务印书馆，1999 年，第 5—6 页。
② 同上书，第 53—54、50、48、68 页。

马克思无论如何都对这一"历史中的绝对时刻"抱有一种单纯积极意义的理解，那么尼采和海德格尔则首先看到的是人类生存的"最大的危险"，即"历史的终结"可能意味着"虚无主义的完成"：尼采看到的是"民主的平等主义的完成"，"对自由的自由主义诉求的完成"，人类将处于"末人的时代"；海德格尔看到的是一个"工业化的大众民主制"，是"使人的人性有毁灭之虞"的"技术时代"。

但是，在施特劳斯看来，无论是马克思对黑格尔的批评、尼采对黑格尔和马克思的批评以及海德格尔对黑格尔、马克思、尼采的批评，都始终未曾脱出"历史主义洞见"，相反在海德格尔的"历史性"理论中这一洞见达到了它的极致："一切根据的真正根据，也就是根本深渊"因此，正如海德格尔认为马克思和尼采对黑格尔的颠倒仍然复归于形而上学之天命一样，施特劳斯也认为黑格尔、马克思、尼采以及海德格尔都不过是植根于"历史主义"亦即"虚无主义"的现代性展开自身的几次"浪潮"[1] 关于施特劳斯的批评，我们只想指出两点：其一，施特劳斯看似也以胡塞尔作为"严格科学"的"哲学理想"为基点，但他的古典政治哲学视野中的"哲学"观念，实际上只是始终以"什么是善好"为目标，而并不认为这一目标可以实现，即哲学不会由"爱智"变为"智慧"。在这一点上，可以说他并不同于胡塞尔。其二，当他把"历史性"本身等同于"无根基"时，未免不是对马克思和海德格尔的误解，而且"历史性"仿佛仅仅根源于哲学家们的一浪高过一浪的"观念"制造，仿佛不是在生活世界本身中有不为单纯的"思想"所转移的内在规定性。

当然，除了上述几种可能的批评之外，就马克思和黑格尔的历史观念而言，福柯对"观念史"传统的"起源"、"连续性"和"总体性"原则的批判，看起来也构成一种严峻的挑战。但在其"真理"、"权力"、"道德"诸话语谱系的区分中仍然可以看到源自黑格尔的基本人性结构（思维、意志与欲望），而在作为话语实证性基础的"历史的先验知识"的提法中，我们也可以看到一种"历史性"观念的深化和变形[2]。

这里不可能对上述种种批评做出细致的回应，先行考察的意义，只在于为我们理解马克思与黑格尔历史观念的差别提供一个思想语境。但首先应当明

1 参看列奥·施特劳斯，《现代性的三次浪潮》、《作为严格科学的哲学与政治哲学》、《海德格尔式生存主义导言》，载《西方现代性的曲折与展开》，吉林人民出版社，2002年，第98—101、104—108、126—131页

2 参看福柯：《知识考古学》，三联书店，1998年，第163—166页 另参看莫伟民：《莫伟民讲福柯》，北京大学出版社，2005年，第189—195页

确的一点是，无论对于黑格尔还是马克思，任何批评要真正有效，只有作为他们历史原则的自身突破方始可能。因此，对“历史性”、“历史决定论”或“历史合理性”等的质疑，都要在对马克思与黑格尔“历史观念”的具体考察中得到衡量。那时，我们或许能更好地避免将自身丰富的历史思想简单化，进而避免凭借抽象对立的知性思维作判断的嫌疑。

四、本书所要解决的核心问题及结构安排

在以上“先行”的“考察”中，实际上已经包含着本书问题意识的两个基本方面：（1）对历史性问题自身的衡量；（2）对马克思与黑格尔哲学关系的性质判定。而由于“历史”问题之于马克思和黑格尔所具有的“绝对”意味，这两个问题事实上又是同一个问题。也就是说，只要就“历史”问题切实地指证出两者的原则差别，也便自然而然地给出了关于马克思与黑格尔哲学的究竟关联，以及马克思哲学自身的当代性质和意义的判断。

由于马克思与黑格尔思想脉络上的直接的“亲缘”关系，而且在我们看来，马克思对黑格尔历史观念的批判既是哲学原则的内在克服，同时又是“事情本身”（人类生存原则自身）辩证的进展过程。因此，本书没有采用主题平列式比较的行文方式，而是试图采用马克思与黑格尔所践行过的所谓“历史与逻辑”统一的叙述方式。这种叙述方式的前提是，对象必须是一种“活的实体”，亦即其存在本身具有辩证的或自我否定的性质。因此，我们不得不再次强调，本书的主题不仅仅是一个单纯的学术史问题，而首先是黑格尔和马克思共同面对的人类命运自身。具体而言，本书的结构安排如下：

我们首先考察的是，黑格尔将“历史”完全纳入“哲学”视野的思想前提或存在论基础（第一章）。“普遍历史”的观念可谓由来已久，但要摆脱对历史中的神意或真理之单纯的确信和表象，就必须达到所谓的“客观思想”，即思想必须确证它不仅仅是思想，而且是“事物自身”。“客观思想”的达成，意味着对近代哲学的“主观精神”的批判。正是在对理智形而上学、经验主义、批判哲学以及直接知识论批判性改造中，黑格尔揭示了所谓“思维与存在统一”的真正根据就在于作为“统一”本身的“纯粹思维”，而“纯粹思维”的发现就意味着“实体即是主体”的哲学原则的确立。接下来我们考察的是这一哲学原则展示自身的两种方式：现象学之路和逻辑学之路——通过“意识”形式的自身考察来扬弃思维的“主观性”以到达“精神”的“现象学之路”，是以“概念”为质料的逻辑学的前提；而以“纯粹思维”自身运动为基础的“范畴推演”，使黑格尔的“逻辑学”变

成传统形而上学"存在论"、"理性神学"和"逻辑学"的合体

如果说黑格尔的"历史哲学"和"法哲学"都不过是应用逻辑学的话，那么上述"思想"前提的考察实际上已经潜在地揭示了黑格尔的"历史观念"本身。对"自由理念"的历史进程和逻辑环节的进一步考察（第二章）之所以必要，乃在于作为概念之充实形态的"理念"毕竟不同于单纯的概念自身。并且，它们将构成马克思对黑格尔"历史观念"批判的首要对象或初始环节。当然，事情还有较为隐晦的一面，也就是在对"自由理念"的历史进程和逻辑环节的考察中，我们将实际地接触到黑格尔关于"人"之存在的虚无性维度，即作为历史理念实现自身的质料、工具和手段，作为法权与道德基础亦即思维与意志之外的物质的存在（作为需要主体的具体的人）。对这个维度的强调和肯定是克服对黑格尔作单纯"观念论"颠倒之颠倒的前提。

在第三章中，我们将着重考察马克思批判和超越黑格尔"历史观念"的基本进路。在我们看来，马克思对黑格尔并不轻言批判，其直接而集中地针对黑格尔哲学本身的批判只有两处：一是"德法年鉴"时期的"法哲学"批判；二是"巴黎手稿"时期的"辩证法"批判。但就是在这些批判中，马克思奠定了其与黑格尔哲学的原则差别：通过对黑格尔"法哲学"的批判，揭示黑格尔法哲学和国家学说的"逻辑神秘主义"乃至整个黑格尔哲学的"逻辑图式化"，表明"现代世界"的矛盾本质和真实基础在于，私人与公民的普遍对立以及市民社会中的利益冲突；通过对黑格尔"辩证法"和"一般哲学"的批判，揭示了思辨哲学的"非批判的实证主义"和同样"非批判的唯心主义"本质，其积极的成果是以"对象性本身"和"对象性活动"的发现为标志的哲学—存在论原则的变革。上述两处对黑格尔哲学的直接"批判"，可以说恰恰构成了相对于黑格尔"思想—历史"观念的"顶针"和"回环"（亦即是"历史—思想"）。除此之外，我们在本章中还将涉及马克思的"异化劳动"和"私有财产"的学说及其对"共产主义"和"人类历史"的基本经验，因为它们既可以说是"辩证法"批判得以可能的思想前提，也可以说是经由哲学原则的"变革"所达到的"肯定"的和"积极"的内容。

如同对黑格尔"历史观念"考察不能仅仅停留于单纯原则之中一样，我们也将以"感性—对象性活动"原则为基础，来理解和展示马克思整个历史唯物主义学说的基本境界（第四章）。在我们看来，"现实的个人"与"原初的历史的关系"的分析、"生产力与生产关系"和"经济基础与上层建筑"的历史唯物主义经典表述，以及通过"政治经济学批判"来初步实施的"历史科学"，既构成了马克思理解历史的全新视野和解释框架，同时就是马克思思想中的时代亦即马克

思所面对的“事情本身”的展开。其中既包含着对黑格尔“历史观念”的全面批判和颠覆，并且在开启了一个超越和克服人类现代性困境本身的思想视野的同时，示范了一种以“历史科学”为基本途径的哲学批判的道路，由此显示了后形而上学时代哲学自身存在方式的变革。

最后，我们将就马克思与黑格尔“历史观念”的原则差别作一相对集中的表述，并适当地、潜在地引入与海德格尔的思想对话（结语）。这种对话也可以说实际地存在于整个的文本当中，可以看作是本书所谓“当代”考察的表征之一。当代之为当代，就思想视野而言，最本质的标识是“后黑格尔”的性质。但这里并不意味着，海德格尔即是此种当代视野的唯一化身，因而是可以用来衡量马克思对黑格尔哲学的批判及其自身哲学的性质的外在标尺。因为所谓的“当代”考察，首要的事情仍在于以马克思自身的文本为依据，来阐发出其“后黑格尔”的哲学性质与当代意义；而在同具有相当视野的思想的对话中，在对具有原则高度的误解的澄清中，也的确可以更好地切近我们试图面对的事情本身。

第一章 “世界历史”之为“普遍历史”的“思想”前提

“理性统治世界。”这个古老的哲学信念可以说是“普遍历史”观念的最初由来,因为它承诺了世界的合理性。但起点远不等于完成,自从有了“理性统治世界”的观念以来,人们总是宣称“神意”支配着世界,却又根本不能就世间存在的一切事物具体地指证这一点。黑格尔把在他之前对这一哲学信念的演绎,视为或者是“虔诚的人们每每承认个别的事变中具有并非偶然的性质,承认其中有上帝的目的”的“小贩叫卖”的神意观,或者是“纯属抽象的、未经界说的对于‘神意’的信仰”[1]。这表明,对“世界历史如何可能是普遍历史”这个问题的实际解答,远远落后于“视世界历史为普遍历史”的基本信念。

由此,我们似乎可以把问题分解为两个方面:首先,“世界”是否真的为“理性(神意、上帝)”所统治?其次,如果回答“是”,那么对统治“世界”的“理性(神意、上帝)”的认识是否可能?不过,黑格尔所要强调的与此不同,对他来说,第一个问题之所以有意义乃在于我们能够对第二个问题做出实际的回答:除非能达到对“理性”(神意、上帝)如何统治“世界”的具体认识,否则单纯地宣称“理性统治世界”毫无意义。

无疑,黑格尔自认为已经达到了这种认识,其内容或成果就是他的整个“思辨哲学”;而“历史哲学”作为对历史的“**思想的**考察”,实际上不过是在“历史”中辨认出已经理性在“哲学”中达到的自我认识或理念。也就是说,对于“历史”的“**思想的**考察”,只不过是对内在于“历史”中的“思维”的自身考察;而所谓“**思想的**考察”中的“思想”,也绝不仅仅意味着一般意义上的考察“方法”,同时就是“考察”的“内容”本身。由此,在探讨黑格尔所理解的“普遍历史”的具体内容之前,我们有必要先来考察一下黑格尔哲学自身的基本观念,以便明了

1 参看黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社,1999年,第12、14页

黑格尔之所以能够把"世界历史"把握为"普遍历史"的思想或哲学前提[1]。

第一节 历史何以为"普遍历史"

黑格尔的"历史哲学"(Philosophie der Weltgeschichte),作为对历史的"思想的考察",当然首先意味着"哲学的"考察,因而有别于各个时代的人们留下的一般历史叙述或"原始的历史",也不同于以"历史"为对象的经验科学性质的研究或"反省的历史"。古代及中古时代的大多数历史著作都属于所谓"原始的历史",其意义在于能否将我们身临其境地带入特定民族的共同生活和精神氛围中,因而其品质取决于叙述者的个人经历、地位、修养和眼界。所谓"反省的历史",则一般地产生于具有反思精神的时代即新时代(Neuzeit),或者为史料的整理,或者为历史经验教训的垂鉴,或者为史学史自身的批评,或者为依一般生活领域区分而来的专门史,它们的意义与局限依各自有限的目的及其实现的程度而定。黑格尔认为,正是在"反省的历史"中包含着向"哲学的历史"转变的可能性,即当"反省的历史"进展到"以普遍的观点为观点时",便潜在地是"哲学的历史"[2]。

不过,一般所谓"普遍历史"的书写,最初可以说既不是由历史学家,也不是由哲学家,而是由犹太民族的先知完成的。因为,确认历史中有一个普遍目的或计划的观念,正是源于《旧约》的宗教传统。而第一个自觉地以这种"普遍的目的"或"天意"的观念考察与叙述历史的神学家、历史学家、哲学家,可以说分别是奥古斯丁、维柯和康德[3]。但在黑格尔看来,这些"普遍历史"的书写并不真正具有"思想的考察"的"思想"性质或"哲学"性质。

奥古斯丁的《上帝之城》,具有明显的驳斥异教和维护基督教的立场。整部著作的核心在于"在历史中为上帝作见证",亦即确立一种"救赎历史"的观

---

① 参看黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社,1999年,第9—10页。

② 同上书,第1—8页。

③ 如前所述,黑格尔时常提及,"天意"或"理性"统治世界的观念古已有之,至少古希腊的阿那克萨戈拉就明确地提出过(参看黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年,第80页;黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆,1959年,第343、352—353页)。但古希腊哲学家眼中的"世界"实际上并不具有现代以来的"历史"意义,即世界作为历史不过是亘古不变的理性法则永恒轮回的场所,永恒不变的真理始终凌驾于偶然性与意见之上而自身没有历史,因而哲学家根本不必关心历史,甚至"历史哲学"被看作是一个错误的表达(参看卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,三联书店,2002年,第8—10页)。

念。这种"救赎历史"观念的确立和贯彻，又是以神圣历史与世俗历史的区分为前提的。历史之所以是"救赎历史"，乃是因为它由"一个唯一的上帝和一个唯一的目标"所指引，具有"绝对的开端"和"绝对的终结"，因作为一个**整体**而具有"意义"。但"救赎历史并不是一个显而易见的经验事实"，换句话说，世俗世界中的大多数重要历史事件并不带有明显的"神意标记"。神圣历史之所以为人所知晓，乃是因为它是"启示"给人的，因此实际上与人的理性思考的努力无关①。

维柯的《新科学》，针对笛卡尔"我思故我在"(cogito, ergo sum)的思维与存在同一的原则，提出了"verum et factum convertuntur"[真理和事实互相转化]的行动与理解的同一性原则，并据此整理各民族的史料以期发现历史中的"神明天意"②。但我们终究不能说，维柯已经达到了对人类历史的内在必然的说明。正如黑格尔的高足干斯所言，《新科学》中确实包含着一些"深湛的真理"，不过还具有着"可厌的外表"③。

康德的"永久和平"论，虽然给历史提供了一个终极的目标亦即"普遍法治的公民社会"，但坚持认为这其实不过是"关于一个哲学的烦恼[即理性地理解历史——引者]从另外一种立脚点出发所能够探讨到的东西的一种想法而已"，只是我们试图理性地理解历史时所能运用的一个调节性的解释原则。也就是说，这种"普遍法治的公民社会"的观念，并不是理性的人"自己的目标"，而是理性的人在自身历史中可能发现或假设的"自然的目标"或"大自然的计划"。因此，在"意志自由"与"普遍历史"之间始终存在着无法逾越的鸿沟，即没有丝毫的必然性的保障④。

在黑格尔看来，"普遍历史"要摆脱单纯的表象和抽象观念的地位，获得其充实而一贯、内在而必然的内容，归根到底需要一种意识到自身的客观性或精神性的"思想"作前提。简单地说，精神的"本性"是"以 Γνωθι σεαυτου[知道你自己]为它存在的规律"的。但只要对"思想"作为"精神"这一点还仅仅停留在一种空洞的理解上，历史就必然被视为"**偶然的**，所谓**单纯人类**努力和激情的浅薄的嬉戏"。在这种情形下，即使有人"也谈到**天意**和神的**计划**，并表示对一种更高的权力具有信仰，然而他们的观念始终不获实现，因为他们明白表示，神的

① 参看卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，三联书店，2002年，第197—206页。
② 参看柯林武德：《历史的观念》，商务印书馆，1997年，第109页。
③ 参看黑格尔：《历史哲学》，"干斯博士为原书第一版所作的序言"第4页。
④ 参看康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆，1997年，第1—21页。

计划对他们说来是一种不可认识和不可理解的东西"[1]。反过来说,"本性是偶然的东西才会遭到其他偶然的东西,而这种命运正是必然性";真正的哲学或概念的思想,"会使纯粹偶然性这种观点消失",并"在表现为**假象**的偶然性中识别其本质,即必然性"[2]。

因此,黑格尔说:"精神的道言和**表象**是早就找到的,而且基督教的内容就是把上帝启示为精神。在其精神的原素、在概念中把握这里已**给予**表象的东西**和自在地**是本质的东西,是哲学的课题,只要概念和自由不是哲学的对象和它的灵魂,这一课题就不是真正地和内在性地被解决的。"[3]

但是,这种"在其精神的原素、在概念中"把握本质性内容的认识方式自身,在哲学上也不是现成具有的。同"理性统治世界"一样,"人的本质在于思想"也是一个古老的信念。说出"人之所以异于禽兽者在于他能思维",还远远不能确证"历史必须和思想发生联系",或者说不能确证思想必然是历史的基础和内容。因此,对于这个"古老的成见"也需要阐明和辩护[4]。也就是说,只有"人的本质在于思想"这一点得到了深切的理解,所谓"理性统治世界"才能落到实处。

无疑,黑格尔首先认定了哲学思维与"活动于人类一切行动里的思维"之间的同一性。正是在这个意义上,可以说哲学与宗教、艺术,甚至科学有着相同的对象,亦即都以思维(上帝或真理)为对象。但同时,又必须肯定哲学思维毕竟不同于那"使人类的一切活动具有人性的思维"。只是所谓的"不同",不能在"截然分开"的意义上来理解,而应当看作是"作为情感、直觉或表象等**形式**而出现"的思想与"作为**形式**的思维本身"之间的差别。正是在这个意义上,哲学的思维被称为"后思"(Nachdenken),亦即"以思想的本身为内容,力求思想自觉其为思想"的"反思"[5]。

黑格尔认为,明了"一般的思想"与"哲学上的反思"之间的联系和差别,有助于消除几种误解:其一,以为哲学与人类其他的意识活动不相干,以致深奥难解,而其实即使在"一个纯是感觉材料的命题里:'这片树叶**是**绿的',就已经掺杂有**存在**和**个体性**的范畴在其中";其二,以为既然思维人人具有,则哲学最简单不过,无须专门"研究、学习和费力从事"即可高谈阔论,但实际上人人都会

---

[1] 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961年,第352页。
[2] 同上书,第340页。
[3] 黑格尔:《哲学科学全书纲要》§303,上海人民出版社,2002年,第234—235页。
[4] 参看黑格尔:《历史哲学》,第8页;黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年,第38页。
[5] 黑格尔:《小逻辑》,第38—39页。

承认,"虽说每人都有他自己的脚做模型,而且也都有学习制鞋的天赋能力,然而他未经学习,就不敢妄事制作";其三,以为哲学反思是"我们达到永恒或达到真理的主要条件,甚至是唯一途径",这就譬如认为除非知道、除非深信那些"对于上帝存在的形而上学的证明",才能"获得上帝存在的信仰或信心",甚至像认为在没有知道"食物的化学的、植物学的或动物学的性质"之前,就不能饮食,在不懂得伦理学之前就不能有道德生活一样不通情理[①]。

因此,合起来说,即如果我们把"所意识到的情绪、直观、欲望、意志等规定",一般地称为"表象",而这样的表象可以看作是"思想和概念的譬喻",而"哲学是以思想、范畴,或更确切地说,是以概念去代替表象";但是,"一个人具有表象,却未必能理解这些表象对于思维的意义,也未必能深一层理解这些表象所表现的思想和概念。反之,具有思想与概念是一回事,知道符合这些思想和概念的表象、直观、情绪又是一回事"[②]。也就是说,在黑格尔眼中,思维的或哲学的考察,同经验科学、宗教、艺术以及自然常识等意识形式之间的真正差别,并不在于内容[③],因为所有这些意识形式都同样是以思想为内容的。哲学知识的独特之处在于,它是以"概念"为"形式"特征的,是最明确和最经济的,因而是最好的把握事物的方式。

而这种以"概念"为"形式"特征的,并因而是最好的把握事物的方式的哲学,其产生需要从古希腊的开端起、到黑格尔止的一部西方形而上学史。因为,真正的哲学不但要证明从"自身"出发,有能力认识"真理"之"一般",而且要证明,何以"意识的内容,一经翻译为思想和概念的形式,反而更能保持其真相,甚至反而能更正确地认识"[④]。

第二节 绝对:从"理念"到"精神"

黑格尔认为,正如人类历史(实际上是西方历史)的真正开端在"希腊王

① 黑格尔:《小逻辑》,第41、42、39页。
② 同上书,第40页。
③ 至于黑格尔关于哲学与其他意识形式,特别是与经验科学及宗教之间更进一步的区别与联系的概述,可以参看黑格尔:《小逻辑》,第45—49页;以及黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆,1959年,第57—92页。
④ 黑格尔:《小逻辑》,第42页。

国"而不是"东方王国"一样,东方的思想是纯粹"主观性"的起伏,尚未达到概念的认识,或者说没有达到"客观思想"①。而西方哲学的历史,实际上只有两个阶段:希腊哲学和日耳曼哲学。至于罗马人,黑格尔说他们"并没有产生过真正的哲学,正如他们没有产生过真正的诗人一样"。世界精神的进展是如此"迂缓",以至于黑格尔可以把两千五百年间从希腊哲学到日耳曼哲学的发展简约表达为从"理念"到"精神":"希腊世界曾将思想发展到理念;而信基督教的日耳曼世界则将思想了解为精神。"②

一、古希腊哲学的思辨性质与主观性原则的兴起

说希腊世界曾"将思想发展到理念",意思是说希腊哲学是"思辨"的。"思辨"之为"思辨",一方面意味着,思想是以绝对或真理为对象的,是"关于实体、普遍的东西、客观的东西的知识——这种对象只要我思维它、发展它,它就保持其自身的客观性";另一方面意味着,"在实体中我同时仍保有我的特性,我仍肯定地保持着我自己";两个方面合起来,意味着主客观的内在同一,经由主观性本身通达客观性,主观性的自然伸张就是客观性的自我呈现,"我对实体的知识不只是我主观的规定、思想或意见,而且即由于它是我的思想,它同样是关于客观对象的思想、实体的思想"③。

按照黑格尔,思辨性质的希腊哲学在其进展中包含着以下几个本质重要的环节:(1)认"抽象的思想"为"普遍的本质",而不把"思想"当作主观的思维(柏拉图的"共相");(2)"自由的朴素的、概念式的思想浸透着、精神化着宇宙内的一切形态"(亚里士多德的"概念");(3)"全体性的思想、灵明的世界、作为思想世界的世界"(新柏拉图派的"具体的理念")。柏拉图的"共相"(也称"理念")本身是自足而自在的世界,个别心灵通过"回忆"与它相关联;亚里士多德的"概念"尽管"精神化着宇宙内的一切形态",但自身却是非"精神"的;而新柏拉图派的"具体的理念",虽然是"一般地内在于一切实在性中的理想性,是作为全体性的理念,但不是自己知道自己的理念",即不是"精神性"的④。

"能知的理念"要成为"精神",亦即成为"自知的理念",必须在其中加入"主观性"、"个体性"的环节:"那独立的总体也必须认为是具有否定性的。通

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,第97—98页。
② 同上书,第100—101页。
③ 同上书,第98页。
④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆,1978年,第375页

过这个自为地存在的否定——这否定便是主观性、绝对的'自为之有'，——理念才提高到精神。精神是自己认识自己的主观性，不过也只是因为它知道它的对象——就是它自己——是总体，并且知道它本身也是总体，它才是精神。"①

"把理念理解为精神，理解为自己知道自己的理念"，乃是近代哲学的使命。黑格尔说希腊哲学是"朴素的"，因为它"还没有注意到思维与存在的对立，这种对立还不是它所考察的对象"，或者说，"思维与存在不是分离的"——"被思维的也是存在的，并且是像被思想所认识到的那样存在着"——是"一个不自觉的假定"②。而近代哲学却是以"思维与存在的对立"作为基本前提的："近代哲学的原则并不是淳朴的思维，而是面对着思维与自然的对立"；"中世纪的观点认为思想中的东西与实存的宇宙有差异，近代哲学则把这个差异发展成为对立，并以消除这一对立作为自己的任务"③。

一般讲来，"主观性"、"个体性"观念的直接来源是基督教，包含在基督教启示给人的"神性与人性的统一"这一教义之中。尽管斯多葛派、伊壁鸠鲁派和怀疑主义已经将"概念"（理念、根据）认作"主体"，"强调主体的独立性，自在存在"，但他们各自的原则——或者是抽象思维即普遍性的原则（斯多葛派），或者是感觉即个别性的原则（伊壁鸠鲁派），或者是对两者亦即普遍性和个别性原则的抽象否定（怀疑主义）——是独立发生的、彼此对立的，每一个都被认作总体，而没有被建立为"一"之环节④。基督教"神性与人性统一"教义的哲学意义，则在于提示出"人与上帝"、"客观理念与主观理念"的合一：一方面，"上帝被了解成精神，这个精神自为地自己二元化自己"——精神在二元化中使自身特殊化，"不单是外在的自然，而且是世界，特别是人的个体性"；另一方面，人的天职，宗教生活的意义，或"主观性的最高点"，就是取得与上帝（精神）的和解，并在其中认识自己。因此，"个人、主体本身被要求、被认为值得自觉地达到这个统一性，被认为能够使自己配得上使神的精神即所谓神恩存在于他身上"，因而"由于人的本性，人就是精神"。这便是近代主体自由的观念雏形⑤。

但在中世纪，这种自由或主体性的原则还是潜伏的，即是以"信仰"的形式

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第104页；第4卷，第375页。
② 同上书，第106页。
③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第7、5页。
④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第375页；第3卷，商务印书馆，1959年，第7页；第1卷，第105页。
⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第104—105页；第3卷，第233—234页

得到保证的。它的完全实现,需要从自身出发,即从“自我意识”出发,克服主观与客观、思维与存在的无限对立。因为绝对或真理由“理念”发展为“精神”的关键,就在于发现并克服这种对立:“精神不是自然的,只有精神使自己达到的东西才是精神;并非被完成的、自然的统一,乃是非精神的统一,反之,在本身中完成这个统一的过程,才是精神性的。”①

近代哲学的特定行程,就在于从“自我意识”的主观性出发,又在自身中扬弃这种主观性,达到与绝对(上帝、作为精神的理念)的和解。但黑格尔所谓近代哲学以“自我意识”、主观性或内在性为出发点、为原则,以及近代哲学“意识到了”思维与存在的对立,其真实的含义是:哲学的主要兴趣或精神劳作的主要兴趣,“并不在于如实地思维各个对象,而在于思维那个对于这些对象的思维和理解,即思维这个统一本身;这个统一,就是某一假定客体的进入意识”②。而所谓“**统一本身**”,所谓“某一假定客体的进入意识”之“**进入**”,就是使客体得以可能的“纯粹思维”。如果说,古希腊哲学与基督教是通过沉思世界和上帝这种表象来赢得理念即思维自身的内容,那么近代哲学则必将进展到,通过直接思维使表象得以生成的思维自身来发展自己的内容。因而思维成了“自为的思维”,成了自我意识。但是,这一点对近代哲学来说也是要到康德提出“先天综合判断如何可能”的问题时才开始变得自觉的。正如黑格尔所常言的,事情的真实性质要到其完备形态中才完全显露出来,而它的开端与进程却可能完全是另外一副模样。

“自我意识”成为近代哲学原则的历史前提,是彼岸与此岸的统一以及精神与现实的和解:新教改革瓦解了教会的外在权威,将真理的探求变成了人的内心事业,认为“个人的精神”可以使“那永恒的东西,即自在自为的真理”独立地“成为己有”;同时,“有限的、现实的东西”得到了精神的尊重,从中发展出来各种“科学”的努力③。

上述历史前提,孕育着近代哲学最初所共享的基本趋势:思想应当“把从自身出发的思维当作原则”,凡是应当得到承认的东西,都应当接受现实“思维”的检验和审核,“只是通过思维得到承认的”④。这便是哲学的内在性原则在近代采取的最初形态。这种内在性还是一种单纯的主观性,因而几乎所有的

---

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,第234页。
② 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第5—6页。
③ 同上书,第3—5页。
④ 同上书,第60页。

哲学派别都是现实主义和理智主义的（黑格尔认为雅各·波墨是个例外）。因为他们都要求从自身的**经验**[1]出发，通过自己的思维判断来探求真理。由于主观性原则的确立以及对外部现实的尊重，思维的首要任务是取得与广阔的现实生活的和解，亦即**理解**现实生活，或者说以求取关于现实生活的**知识**的方式来实现**思维与存在**的统一。

二、理智形而上学与经验主义：思维与存在的抽象对立

一般认为，“实在论”（经验论）与“唯心论”（唯理论）是揭示与理解**思维和存在**“统一”的两条最初途径：一方面是理智形而上学，另一方面是各种特殊的经验科学；一方面是“抽象思维本身”，另一方面是“来自经验的思维内容”；一方面是“先天的思维，认为各种应当得到思维承认的规定都应当取自思维自身”，另一方面则认为“必须从经验开始、从经验去推演，从经验去思维”等。但在黑格尔看来，这种“理性主义和经验主义的对立”只具有“次等”的意义。因为无论是理性主义、还是经验主义，实际上都没有逃出**认思维为有限的理智规定**的范围，都没有取得“按一定方法从思维的必然性中推演出来的东西”，因而实际上都同样是“从内在的或外在的经验中取得其内容”[2]。下面我们将从两者的实际差别中展示这种共同缺陷的后果。

所谓“理性主义”的理智形而上学（主要包括笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨），保留了“依靠**反思**即可**认识真理**”的古老信念。黑格尔说，由于这种形而上学认为“思维的规定即是**事物的基本规定**”，并坚持“思想可以认识一切存在”，因而其立脚点似乎比康德的批判哲学还高[3]。可以说，希腊哲学恰恰就是据此成为真正“思辨”性质的哲学的。也正是由于这个缘故，黑格尔称笛卡尔“我思故我在”（思维即存在）的哲学原则是近代哲学的真正起点；称斯宾诺莎的“实体”是真正的思辨概念，并称“斯宾诺莎是近代哲学的重点：要么是斯宾诺莎主义，要么不是哲学”；而莱布尼茨“具有表象能力的单子”则被视为从思

---

① 关于“经验”可以作多种含义的理解。一般所谓“经验论”的经验，主要是指“现存的外部自然界，以及表现为政治风格、主观活动的精神生活”，波墨的经验领域则是“内心的、神秘的、神圣的基督教的生活和存在”，而所谓“唯理论”似乎保留了传统形而上学的超验色彩，实际上所趋向的是黑格尔《精神现象学》意义上的“意识经验”或《逻辑学》意义上的“范畴推演”，但在黑格尔看来往往只是从抽象的理智规定出发，偶然地联结一般经验的内容罢了

② 黑格尔，《哲学史讲演录》第4卷，第60—61页。

③ 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第95页

维自身出发,扬弃“思维的主观性”的开端①。

问题是,理智形而上学并不能真正完成它自以为正在从事的真理探求。因为首先,“这种形而上学大都以为只须用一些**名词概念**[谓词],便可得到关于绝对的知识,它既没有考察知性概念的真正内容和价值,也没有考察纯用名言[谓词],去说明绝对的形式是否妥当”②。比如,“上帝是存在的还是不存在的”,“世界是有限的还是无限的”,“灵魂是简单的还是复杂的”等就是典型的理智形而上学问题。对这一类问题,无论是作肯定的还是作否定的回答,都不可能是真理。因为存在与不存在(无)、有限与无限、简单与复杂等不过是抽象的理智规定,单凭这种简单的亦即有限的思维规定(谓词)本身,根本不能道出像上帝、世界、灵魂这些理念的全体,相反只能是把这些内容丰富的理念本身说成是简单、片面、有限的了。

其次,“这些谓词既是称谓一个主词的宾词,它们彼此间是有联系的,但就它们的内容而言,它们又是有差别的,所以它们都是**从外面拾取而来的**,**彼此间缺乏有机的联系**”③。也就是说,尽管理智形而上学围绕着上帝、自然、精神等理念说出了许多的命题,但却不能在表达同一个主体的诸种谓词之间建立起有机的联系来。因为这种有机联系的缺乏,各个命题的获得就是偶然的,就不是从上帝、自然、精神等理念的概念中必然发展出来的,因而“是从外面拾取来的”。

再次,灵魂、世界、上帝等作为“**理性**的理念”诚然是形而上学或哲学的对象,但形而上学家是“把这些对象从表象中接受过来”的。这种表象“初看似乎给予思维以一个**坚实的据点**”,诱惑着理智形而上学把它们当作一般“**给与的现成的题材**”,从而运用只适合表述有限事物性质的亦即**有限的思维规定**去处理它们。康德正是在这个意义上批评理智形而上学对知性范畴作超验运用导致悖谬推理或二律背反的。因此,黑格尔说,“这种形而上学并不是自由的和客观的思想,因为它不让客体自由地从自己本身来规定其自身,而把客体假定为现成的”④。

由于理智形而上学仅仅以本身有限的思维规定去描述无限的理性理念,并且不知道这种描述的有限性,所以必然在“**两个相反的论断之中**”,“肯定其一

---

① 参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第59、63、101—103、173、376页。
② 黑格尔:《小逻辑》,第95页。
③ 同上书,第99页。
④ 同上书,第99—100页。

必真、而另一**必错**"，从而陷入"**独断论**"。而在黑格尔看来，真正思辨的真理"恰好没有这种片面的坚执"，而是包含着"这些片面的规定自身联合起来的全体"。因此，"理性的斗争即在于努力将知性所固执着的分别加以克服"①。

起源于英国的经验主义可以大致地看作是理智形而上学的对立面。但如前所述，我们也可以说，一般意义上的"经验"乃是理智形而上学和经验主义的"一个相同的源泉"，因为"形而上学为其界说（包括它的前提和它更确定的内容）寻求根据起见，须从表象里，亦即首先从经验流出的内容里去寻求保证"②。所以，我们在笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨等人的形而上学中，不难发现其中掺杂着大量经验科学的内容，并且他们的哲学论证方式也受到了当时的经验科学尤其是几何学的支配性影响。

经验主义与理智形而上学的最大的差别在于，它先在地完全抛弃了经院哲学乃至一切形而上学的传统话题与思维形式的起点，未加反思地从"知觉"，从主观的经验取得"它**自己的确定性**和**直接当前的可靠性**"③。黑格尔说，这种未加反思的**主观确定性**中确实包含着两个重要的原则：其一是与"应有"相对立的"**现实**原则"，即"凡是真的，必定在现实世界中为感官所能感知"；其二是"**自由**原则"，即"凡我们认为应有效用的知识，我们必须亲眼看到，亲身经历到"④。这样一来，经验主义似乎在"此时、此地、此物"中，赢得了比理智形而上学的上帝、灵魂、世界等表象更为坚实的据点。

但是，正如理智形而上学在貌似"**纯粹思想**"亦即从抽象的思维规定出发来阐述理念的过程中，不自觉地偷运了大量属于表象和知觉的经验内容一样，经验主义者对于其自身所从事的"**经验考察**"的真实性质也缺乏自觉。在黑格尔看来，经验主义者"并不知道自己真正在做什么，并不知道自己考察事物的唯一目的恰恰在于理性的内在的、不自觉的确认，确认它在现实中发现了自己"⑤。因此，当经验主义者在由"单纯知觉"进展到"经验"的过程中，"应用物质、力以及一、多、普遍性、无限性等"范畴，并进而"依靠这些范畴的线索向前推论"时，并不知道自己已经是"完全在无批判的、不自觉的状态中"投身于理智

① 黑格尔：《小逻辑》，第101—102页。
② 同上书，第111页。另参看黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第9、60—61页。
③ 黑格尔：《小逻辑》，第111页。
④ 同上书，第111—112页。
⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第25页

形而上学了①。

经验主义真正的哲学代表洛克，为了论证知识起源于经验的立场，而认定范畴或观念不是心灵本有的，即不是"天赋"的，而是从经验、从观察中派生出来的。心灵本身是"白板"，思维或知性并不是"心灵的本质"，而不过是"心灵的力量和表现之一"。其哲学兴趣则完全在于从经验现象中推论观念的起源。但黑格尔认为，观念的起源问题实际上是毫无意义的，即使是康德对洛克的正确驳斥也是一样，因为"主要的事情乃是内容本身的性质。不论你说这内容是起源于知性或者是起源于经验，都没有多少帮助；问题在于这个内容本身是不是真实的"。黑格尔说，就洛克还没有意识到"我们知道的是什么，我们必定经验到的是什么"或"我们经验内的东西是否是真的"这样的问题而言，他的哲学就"还没有达到认自在存在是共相那种积极的观点"，因此在"认识的性质"的问题上"落后得很远，至少落后于柏拉图"②。

从这种坚持感觉经验是真理或知识的唯一源泉、反对知识的先天性的**经验主义立场**出发加以彻底发挥，却可以发展出完全不同的两种后果。**一方面**是将感觉经验完全归结到作为"**物质**"的**外部世界本身**，从而形成后来法国的"唯物论"。黑格尔认为，它的产生出于一种"把绝对理解为一种当前的东西，同时也理解为被思维的东西和绝对统一"的努力，但这种努力"由于否定了自然界的目的概念和生命概念，也否定了精神界的精神概念和自由概念，所做到的仅仅是抽象出一个本身无规定的自然"罢了③。**另一方面**，则坚持将感觉经验限制在"**知觉**"的范围内，而外部世界本身作为物质是不能被知觉到的，感觉经验的对象因此便转化为仅仅是**被感觉经验到了的对象**而已，这便是贝克莱由洛克发展出来的"怀疑论"或"唯心论"。在黑格尔看来，这种唯心论可以说是"最坏的一种"，因为它把一切观念等量齐观，"除了宣称'一切对象都是我们的观念'外，并没有前进一步"④。这样一来，通过或者坚执自在之物（物质），或者坚执自我意识（对自己的确认）为全部实在和真理，经验主义也就变成了十足的形而上学，而且就其思想内容本身而言是十分粗陋的形而上学。

上述理智形而上学与经验主义的对立，因此也就变得并不像原初想来那样坚硬了，而是在自身发展中都发生了不同程度的向对方让渡。这种情况表明两

① 参看黑格尔：《小逻辑》，第112—113页。
② 参看黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第140—152页。
③ 同上书，第219页。
④ 同上书，第198页。

者都未能真正达到对现实生活的真理性把握。其中关键的原因，在于无论是理智形而上学还是经验主义，都未曾对在黑格尔看来是**思想内容本身**的**思维规定**进行真正意义上的考察：前者直接运用一些有限的、片面的思维规定并辅以经验科学的内容去阐述理念，后者则在不自觉的情况下对同样有限的思维规定作所谓纯粹经验的分解。

对于**思维规定**或**哲学范畴**之**性质**的自觉，以一种消极的形式发端于休谟。休谟与贝克莱常常被并称为不可知论或怀疑主义，但他们的学说实际上有着根本的差异。贝克莱的唯心论或感觉主义的要旨是否定外部世界的现实性，而休谟哲学的进路与此不同，其主旨在于考察那些被归入"**经验**"名义之下的**事物或观念**的实际性质。休谟明确了"感性物与普遍者的对立"，而在这之前，"经验是两者的混合物"。也就是说，他发现在一般所谓的"经验"中包含着"普遍性与必然性"的成分，并主要围绕"因果范畴"作过很多考察。其结论是，这些在构成**经验知识**的过程中必不可少的"普遍性与必然性"的成分，本身并不来自**经验**亦即并不来自"**知觉**"，而是一种纯粹主观的东西，或者说是一种习惯性的心理联想。因此，如果说洛克还未达到"认自在存在是共相"的积极观点，即还没有达到对**思维规定之真理性问题**的自觉，那么休谟则可以说完全"抛弃了各种思想规定的客观性，抛弃了它们的自在自为的存在"。以这种消极形式凸显出来的对于**思维规定自身性质**的觉醒，构成了康德哲学的起点，这也是休谟哲学最重大的历史意义之所在①。

三、批判哲学与直接知识论："统一"自身之为"纯粹思维"

康德继承了经验主义以"经验"为知识之唯一基础的立场，并且同休谟一样在"经验"中区分了"感性物"和"普遍者"。他和洛克的经验主义及休谟的怀疑论不同的地方是："不以基于经验的知识为真理，而仅把它看成对于现象的知识"，同时把构成经验知识的客观性即普遍性与必然性的成分归于"思维的自发性，或者说，是先天的"②。前者就是所谓为知识即现象界划定界限，后者则是澄清知识的主观性根据即"纯粹理性批判"。就康德的"纯粹理性批判"要求"在求知以前考验知识的能力"即"考察在什么限度内，思想的形式能够得到关

① 参看黑格尔：《小逻辑》，第115—117页；黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第203—209页。
② 参看黑格尔：《小逻辑》，第116—117页。

于真理的知识"而言,"批判哲学诚然已经使形而上学成为逻辑"[1]

黑格尔认为,正是在对普遍性与必然性的先验根据即所谓"纯粹的统觉"(reine apperception)或"统觉的原始—综合的统一"的讨论中,康德"已正确地道出了所有一切意识的本性"。因为这个被康德看作是"自我意识的主观活动"的"绝对统一的力量",其实"即是绝对,即是真理自身"[2]。因此,这一点无疑是康德哲学的伟大功绩。因为尽管这个"绝对"仍然局限于认识论的语境因而被视为纯粹的主观性,但毕竟整个近代哲学所力求找到和论证的那个"统一"本身由此进入了意识,也就是说,为形而上学找到了它的真实基础[3]。

但康德对思维范畴的整体考察是令黑格尔极为不满的,因为这种考察说到底是"建筑在心理的和历史的基础上的"。说其是"心理的",是因为康德"只是问:它们是主观的或者是客观的";说其是"历史的",是因为康德只从普通逻辑学的"各种判断形式"中拾取范畴。总之,在黑格尔看来,康德没有进行真正的思维范畴自身的考察,即没有"揭示出思维范畴的必然性,并主要地推演出范畴的必然性来"。对这件事情的自觉,是从费希特开始的[4]。

因此,在黑格尔眼中,康德的种种功绩总不免是消极性的:"它使人确信,知性的范畴是属于有限的范围,并使人确信在这些范畴内活动的知识没有达到真理",但"认为知性范畴之所以有限,乃因为它们仅属于我们的主观思维,而物自体永远停留在彼岸世界里";它最早明确地提出了"知性与理性的区别",并认为"知性的范畴所引起的理性世界的矛盾,乃是本质的、并且是必然的",却保持一种对世界事物的"温情主义",只将矛盾"归于思维着的理性,或心灵的本质",而缺乏对这种理性矛盾的更深刻的研究,未能明了"认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质"。因而,那"绝对的纯粹无限的形式"虽然被表达出来了,但"只是形式地建立起来的",这种普遍原则"不论在实践方面或理论方面都不能达到实在性"。或者说,那超出"现象"的、更高的真理的领域,"对于康德哲学是一个无法问津的'他界'"[5]。

作为"康德哲学的一个贯通的和系统的完成",费希特哲学的最大优点,是

---

① 参看黑格尔:《小逻辑》,第118页;黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆,1966年,第33页

② 参看黑格尔:《小逻辑》,第122页。关于康德"统觉的原始—综合的统一"更详细的讨论,参看黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆,1976年,第247—249页。

③ 参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第12页;第376页。

④ 参看黑格尔:《小逻辑》,第117—121页。

⑤ 参看同上书,第126、132、142—143、150—151页。并参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第290、306页。

指出了“哲学必须是从最高原则出发,从必然性推演出一切规定的科学”。也就是说,他接过了在康德哲学中“只是形式地建立起来的”那个“绝对的纯粹无限的形式”,并试图从这个“绝对的形式”中推演出它的现实性。费希特的“自我”就是这个“绝对的形式”,而“绝对形式就是绝对的自为存在,绝对的否定性,它不是个别性,而是个别性的概念、因而也就是现实性的概念”。因此,“自我是能思维的、能动的、它产生出它的各种规定”[1]。

费希特把“自我”分析为三个命题,并从中推出他的整部“知识学”。这三个命题是:“自我”=“自我”;“非我”≠“自我”;“自我”=“非我”(自我与非我相互限制,自我是自我和非我的综合)。费希特称第一个命题是“绝对无条件的原理”,可以说,这一原理体现的就是上述“自我”作为“绝对形式”的绝对的自为存在、绝对的否定性(生产性)。由于“自我”被特别地表达为“自我=自我”,便具有某种超出康德的“先验自我”的抽象同一的性质,成为**包含差别于自身之内的综合**,亦即是“现实性的概念”。第二个命题是所谓“内容上有条件的原理”,即“非我”虽然在形式上由于“自我”的自我设定而必然,但在内容上并不出自自我。第三个命题则是“形式上有条件的原理”,也就是说,“自我”与“非我”的综合这一“**行动任务**”,就形式来说是由前两个命题规定出来的,但“任务的解决”是无条件的和直截了当地“由理性的命令来完成的”[2]。

由于费希特仍然坚持“自我”与“非我”的绝对对立,非我仍然被认定为纯粹“外界的刺激”,因而“自我”与“非我”的综合乃是一个无限的过程。正如黑格尔所言,费希特与康德一样,“由于害怕客体,便给与逻辑规定以一种本质上是主观的意义;这样一来,逻辑规定就仍然还被它们所逃避的客体纠缠住了,而一个自在之物,一个无穷的冲突,对于它们,却仍然是一个留下来的彼岸”[3]。

尽管如此,费希特的“知识学”对于哲学性质的自觉来说却是本质的一环,因为所谓“知识学”之“知识”的含义,与一般所谓经验知识完全不同,而是指“人工的意识”、“对于意识的意识”或“关于知识的知识”。正是这一点,使费希特的“自我”在本质上不同于笛卡尔的“我思”。因为笛卡尔的“我思”还仅仅是意味着,“在意识里面包含着一切客观的现实和它的现实性与它的对方的肯定的、直观着的关系”;而费希特的“自我”或作为动词的“知识”,则是“我对于我

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第309—311、314页。

② 同上书,第315—319页;费希特:《全部知识学的基础》,商务印书馆,1986年,第6—28页。

③ 黑格尔:《逻辑学》上卷,第33页。

的意识活动具有意识"，即真正的"自我意识"，也就是真正的哲学思维或纯粹思维。这种思维，意味着对思维自身即对思维范畴的考察。黑格尔说，"费希特就是这样首先使人意识到关于知识的知识的"[1]。

对费希特"知识着的知识"的进一步发挥，是谢林的"同一哲学"所完成的。谢林的"同一哲学"表达的乃是这样一个洞见："**绝对的内容和绝对的形式是同一的。**"他不但重新肯定哲学的对象是不同于现象知识的真理，不但肯定哲学能够把握真理，并且真理被了解为本身是具体。在这种"具体真理"的理念中，斯宾诺莎的"实体"概念被复活，但它"既不是斯宾诺莎的形式的联合，也不是费希特的主观的全体，而是具有无限的形式的全体"[2]。哲学作为对这种"具有无限的形式的全体"的认识，是"理智的直观"。在这种"理智的直观"中："自我意识认识到它的肯定的关系就是它的否定关系，它的否定关系就是它的肯定关系，换言之，这些相反的活动是相同的，这就是说，它认识到纯粹思维或存在是自我等同性的，而自我等同性又是[自我]的分而为二。"这种自我意识作为"绝对的形式和绝对的内容的同一"，就是那"永恒地产生对立并且永恒地调解对立的生命"，即转化为精神的理念[3]。

不过，在黑格尔看来，谢林的"理智直观"虽然已经传达出了**绝对者或真理之为精神**的消息，但"理念就是真理，一切真的东西都是理念"或"理念之系统化为世界，或者世界作为理念的揭示和启示"，这一点无论在谢林的"先验哲学"还是"自然哲学"中，并没有"通过概念自身予以必然性的揭示和发展"[4]。这种真理**概念化自身**的必要性在于，没有通过概念自身予以必然性的揭示和发展的"理智直观"无法保持自身为真理，而必然退回到所谓的"直接知识"[5]。

"直接知识"的学说具有诸种历史形态，西塞罗证明上帝存在时援引过的

---

① 参看黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第314、376页。

② 同上书，第343、362、371、376页。

③ 同上书，第376—377页。

④ 同上书，第371页。

⑤ 据黑格尔说，谢林曾对耶可比式的"思维和存在统一的原则"作过进一步的规定："在他看来，在具体的统一里，有限的东西并不比无限的东西更真实，主观的理念也并不比客观性更真实，而且这两种不真实东西的独立的、彼此外在的结合也只不过是不真实的东西的结合。具体的统一只能说是一种过程，是一个命题里的有生命的运动。这种不可分离性只存在于上帝里，反之，有限的东西就是包含这种可分离性在内的东西。有限的东西只要是真实的，它也就具有这种统一性，不过只是在一个有限制的范围内具有统一性，正因为如此，也可以说是在两个环节的分离性中具有统一性。"（黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第341页）但是，如果这种原则的区别不能在对作为绝对的具体真理表述中得到概念化的体现，区别也就成了空话。

“众心一致”(Consensus gentium)说,笛卡尔的“我思故我在”(cogito,ergo sum),以及苏格兰学派以之作为真理基础的所谓“健全的理性或者人的常识”(sensus communis)等都可以算在内,但最近且最具影响力的则是耶可比的“直接知识”说。

耶可比的“直接知识”说,是与康德的批判哲学相表里的。他们都批评一般知性思维所获得知识的有限性,宣称“知识按它的内容说是不能够认识绝对的”——也就是说,他们都具有一种相同的、明确地超出经验知识的真理概念:“真理必须是具体的、当前的,但又不是有限的。”[1]对于这一点,以前的理智形而上学和经验主义是没有清醒的认识的。“直接知识”说与批判哲学的差别是:康德认为思维范畴的有限性,仅仅在于它们是“主观性的形式规定”(抽象的普遍性、形式的同一性);而耶可比认为,思维本身仅仅是把握特殊内容的一种活动,是认识“有条件的、有中介性的、有依赖性的东西的形式”。黑格尔十分看重耶可比与康德的这种差别,认为耶可比已经是“就范畴的规定性加以讨论”,是就“范畴本身”来内在地判定它们的有限性[2]。

因此,耶可比主张“真理只能为精神所理解”,认为人之所以为人,只是由于具有“理性”(不同于“思维”,或者说,耶可比的“思维”仅限于知性),而理性即是对于上帝的“直接知识、信仰”。在黑格尔看来,这种“直接知识、信仰”与一般所谓“灵感、内心启示、天赋真理”以及“健康理智、常识、普通意见”是同样的东西,“所有这些形式,都同样以一个直接呈现于意识内的内容或事实作为基本原则”[3]。就这种意识的直接性所包含的、认“思想”(观念)与“存在”(真理性)直接同一原则而言,黑格尔认为“近代耶可比等人关于直接联系的许多言论,只可以当作是笛卡尔的原则的多余的重述”。不过,两者有着不同的时代根源。笛卡尔“我思故我在”的原则,实际上是要为知识提供一个直接自明的确定性前提,“进而达到更扩充发展的知识,这样一来,便促进了近代科学的兴起”;而耶可比等人所面对的恰恰是“当时的自然科学(精确科学)在认识自然力量和自然规律时所取得的灿烂的成就”,强调“直接知识”正是出于对科学知识在根本上的有限性的觉知——“科学知识的最后成果,只是外界的有限事物之无确定性的聚集,换言之,物质而已”[4]。

---

① 参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第241页。
② 参看黑格尔:《小逻辑》,第152—153页。
③ 参看同上书,第154—156页。
④ 同上书,第158—159、170、154页。

在黑格尔看来,"真理内在于人心,人心可以把握真理"这一点,也是哲学的古老信念。但就"直接知识"说重新强调了"人的精神直接知道上帝"而言,其"伟大之处"在于,在新的时代条件下重新肯定了"人的精神的自由"。不过,思想并不能仅仅停留在对"自由原则"的抽象肯定上,更重要的事情在于,"使自由的原则重新达到纯粹的客观性";也就是说,"并不是一切我偶然想到的东西,临时冒出来的东西,都算是启示给我的,因而也就都是真的"①。因此,黑格尔认为,由于"直接知识"说坚执"直接性"与"间接性"的抽象对立,不免退回到理智形而上学的立场去,即不免"放纵于想象与确信之狂妄的任意中,沉溺于道德的自大和情感的傲慢中,或陷入于粗鲁的独断和枯燥的辩论中",而所有这些倾向实际上都是"非哲学"或"反哲学"的②。

第三节 "主体即实体"与"实体即主体"

前面我们提到,在黑格尔看来,真正的哲学不但要证明从"自身"出发,对于"真理"之一般、"即有能力加以认识",而且要证明何以"意识的内容,一经翻译为思想和概念的形式,反而更能保持其真相,甚至反而能更正确地认识"③。由于上述黑格尔眼中的一部西方形而上学史,不过就是黑格尔哲学的生成史,尤其是在特别地指证了理智形而上学、经验主义、批判哲学以及"直接知识"说等均不能达到对于绝对真理的知识之后,我们至少可以说是从某种消极的意义上回应了上述证明的要求。因为黑格尔说过:"认为思维的形式是最高的形式,认为思维的形式可以把握绝对真理的本来面目,是一般哲学通有的信念。要证明这信念,其意义首先在于指出认识的其他形式都是有限的形式。"④如果说概念思维和表象思维的区分突出了哲学在把握绝对真理方面的优先地位的话,那么,黑格尔的哲学史叙事亦即对前辈哲学家工作的一一扬弃,则是间接地突出了真正意义上的思辨哲学(亦即黑格尔哲学)在把握绝对真理上的完成性地位。下面我们再就黑格尔自身的哲学概念,对此作一积极的、正面的说明。

近代哲学中"思维与存在"、"精神与自然"的无限对立,以及这一对立在哲

---

① 参看黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第254页。
② 黑格尔:《小逻辑》,第170—171页;并参看第164—168页。
③ 黑格尔:《小逻辑》,第42页。
④ 同上书,第87页。

学进展中的自我扬弃是黑格尔哲学产生的基本前提，也就是“绝对”从“理念”（希腊哲学）到“精神”（日耳曼哲学）转换的基本前提。所谓“思维与存在”、“精神与自然”的对立，实际上又源于人对自身主观性和外部现实客观性的觉知。由此主客观的对立演化而来的哲学观念，首先具有一种受制于经验科学的“认识论”倾向。理智形而上学与经验主义的直接对立以及两者共同的缺陷，通过知识的普遍必然性问题（如休谟的因果问题）使思维与存在的“统一自身”成为哲学考察的中心。所谓“统一自身”，实际上就是纯粹的思维活动或者说作为动词来领会的“范畴”，因而对纯粹思维自身的考察，意味着“推演范畴”亦即就思维规定本身询问其真与不真，并由思维规定自身的缺陷形成范畴的“辩证进展”（Dialektik）。“统一自身”的发现，可以说是德国古典哲学最突出的成果，因为它就是“实体即是主体”的内在性原则的发现。由于康德、费希特坚持思维的主观性，亦即仍然保留着主观与客观的无限对立，因而尽管开始了范畴的考察，但令黑格尔极为不满；而直接知识论者（包括谢林的“理智直观”在内），尽管在其所谓“直接知识”中扬弃了主客观的对立，但又仅仅停留于那个绝对的无法言说的统一，停留于毫无生气的单一性。因此，将形而上学最后真正实现为“科学”的任务，便落到了黑格尔的身上①。

一、“主体即实体”：现象学之路

一般认为，“现象学”和“逻辑学”是黑格尔实现其“科学”的两种基本方式②。如果说黑格尔关于西方哲学史的论述已经是以成熟的黑格尔哲学为底色、为“普照之光”的话，那么这种“普照之光”无疑最初是在《精神现象学》中获

---

① 所谓将形而上学实现为“科学”，也就是说做出关于纯粹思维自身的知识来。由此，形而上学将被改造为“逻辑学”。而这里的“形而上学”在狭义上讲即是“存在论”，当“存在论”被做成“逻辑学”时，也就意味着“存在—逻辑—神”三者合一的形而上学机制的完成。对此，黑格尔本人是有着充分的自觉的（参看黑格尔：《逻辑学》上卷“导论”，商务印书馆，1966年，第47—48页），而从一种超越形而上学的思想视野而来的对这种形而上学完成形态的估价可以参看海德格尔：《形而上学的存在—神—逻辑学机制》（载《海德格尔与有限性思想》，华夏出版社，2001年，第25—42页）。

② 如邓晓芒先生关于“怀疑之路”和“真理之路”的论述（参看《思辨的张力》，湖南教育出版社，1992年，第130—137页）。不过，在科耶夫与查尔斯·泰勒的提法中，似乎更倾向于三分法：前者是存在论（逻辑学）、形而上学（自然哲学与精神哲学）和现象学三分；后者是存在形式（自然哲学与精神哲学）、范畴形式（逻辑学）和意识形式（现象学）三分（分别参看科耶夫：《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》，华夏出版社，2002年，第2—13页；泰勒：《黑格尔》，译林出版社，2002年，第189—190页）。我们这里只叙述作为黑格尔独特思想道路的“现象学”和“逻辑学”的辩证进展方式，因为黑格尔明确说过，自然哲学与精神哲学实际上不过是“应用逻辑学”。

得的。"精神现象学"原名为"关于意识的经验的科学",诸意识形式或形态的逐次扬弃构成一条"怀疑的道路"、"绝望的道路",同时又是一条通向"科学"的道路,甚至已经就是"科学"自身的展示了。这条由"意识"进展到"科学"的道路,最突出的特征是"意识"逐渐扬弃自身的"主观性"获得其充实的内容,亦即成长为"精神",成长为"实体"。

黑格尔常言"熟知非真知","现象学"道路可以说是从最自然的意识现象出发的,但即使是这种看似最普通的入手处,也是通过破除哲学成见来赢得的。而所谓的"哲学成见"就是在前黑格尔的哲学家中盛行这样"一种很自然的想法":"在研究关于绝对真理的具体知识以前,有必要先对认识自身加以了解,即是说,先对人们借以把握绝对的那个工具,或者说,先对人们赖以观察绝对的那个手段,加以考察"[1]。在黑格尔看来,这种"自然的想法"的实质是对**哲学的事情本身**即绝对真理以及对**哲学认识之自身性质**的双重误解,因为"它假定着将认识视为一种**工具**和**媒介物**的观念,它也假定着**我们自身**与**这种认识**之间有一种差别,而它尤其假定着:绝对**站在一边**而**认识站在另外一边**,认识是自为的与绝对不相关联的,却倒是一种真实的东西,换句话说,认识虽然是在绝对以外,当然也是在真理以外,却还具有真理性"[2]。只要真正坚持上述"假定",那么任何介于"认识"与"绝对"之间的工具或媒介物都必然因其仅仅是媒介而成为障碍。因此任何通过把握和改善"认识"工具来接近"绝对"的做法都将终归于徒劳,"或者毋宁可以说,我们使用手段来达取目的,根本是件于理不合的事情"[3]。如前所述,这种视"认识"与"绝对"二分的哲学理解,正是康德和耶可比等人的共同之点:认识仅仅被理解为经验科学意义上的知识,即关于有限的、有条件的存在物的知识,而**绝对**或者是信仰、或者是"直接知识"的对象,于是,知性范畴与"绝对"之间便了无瓜葛了。在黑格尔看来,类似批判哲学那样要求在"认识"之前考察认识能力或认识工具的做法,及其关于"绝对真理"与"普通知识"意义上的真理之间的"模糊"区别,与其说是"害怕错误",不如说是"害怕真理",因为"只有真理绝对是真的,或只有真理是绝对的"。而"绝对"之为"绝对",诚然在其"熟知"的用法中假定着某种意义,但这种假定的意味恰恰不是现成具有的,而是"现在才应该去努力获取的"[4]。

---

① 黑格尔:《精神现象学》上卷,商务印书馆,1979年,第51页。
② 同上书,第52–53页。
③ 黑格尔:《精神现象学》上卷,第51页。
④ 同上书,第53页。

如果说"只有真理绝对是真的，或只有真理是绝对的"这句话是关于"哲学"之为"科学"的科学断言，那么这种断言也立刻失去了它的"科学"性，因为"如果只作断言，那么科学等于声明它自己的价值与力量全在于它的**存在**，但不真的知识恰恰也是诉诸**它的存在**而**断言**科学在它看来一文不值的；**一个**赤裸的枯燥的断言，只能跟另一个断言具有完全一样多的价值而已"。既然科学不能通过"断言"而即刻达到"绝对"，那么它就必须面对自身"出现"的"现象"："正在出现过程中的科学，本身也还是一种现象；科学的出现，还不是真正的、实现了和展开了的科学自身。"因此，科学在摆脱了关于认识的种种"批判性"的顾虑之后，首先应当对"正在显现为现象的知识加以陈述"。这种"陈述"就构成将"自然意识"或"灵魂"纯化为"精神"的道路，是"意识自身向科学发展的一篇详细的形成史"①。

在"陈述"中，"自然的意识将证明它自身只是知识的概念或是不实在的知识"，而"陈述"之为"提高"或"纯化"，就在于意识之"自然"与"实在"的对立和颠倒，或知识之"概念"与"实在"的差异和从前者向后者的过渡。自然意识常常将自身视为"实在的知识"，并将这种知识所关联的对象看作是处于"关联"之外的"实在"（自在存在），而将这种"关联"看作是"实在"（自在存在）的"为一个意识的存在"即知识。"知识"的真理性就在于符合其所关联的"实在"，因此"实在"作为"自在存在"具有了"真理"的面目。当我们来考察自然意识或某种知识的"真理"时，似乎就有了双重意义上的"真理"或"自在存在"，即作为"知识"自身对象的"自在存在"以及这种知识作为"**为我们的**存在"自身的"自在存在"。这样一来，"我们认为是它的本质的东西，毋宁就会不是它的真理而仅仅是我们关于它的知识了"，因此，似乎我们充当了考察的最终尺度②。

但黑格尔认为，"这种分离或这种分离和假定的现象，已由于我们所研究的对象的本性而得到了克服"。因为，我们所研究的对象是"意识本身"，"意识本身就是它自己的**概念**"，因而"意识自身给它自己提供尺度"："意识在它自身就是**为一个另外的**意识的意识，或者说，它一般说来在其自身就具有着知识环节的规定性；同时，这另外的一个，对意识而言不仅是**为它**[意识]的，而且也存在于这个关联之外，也是**自在的**，即是说，也是真理环节。"③所谓"意识自身给它

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，第54—55页。
② 同上书，第55、58页。
③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，第59页；并参看第57页。

自己提供尺度"说的是：其一，"意识"作为"关于对象的意识"，其二，"意识"作为这"关于对象的意识"的意识；前者一般地可以称为后者的对象或真理，后者一般地可以称为前者的知识或概念。问题是，从第一个"意识"（关于某对象的意识）过渡到第二个"意识"（对"关于某对象的意识"的意识），虽然是向"我们"（考察者）显现的，但两者其实都包含在"意识"过程之内。因此，黑格尔说，"具有本质重要性的是，我们在整个考察研究过程中必须牢牢记住，**概念和对象，为他的存在与自在的存在**，这两个环节都在我们所研究的这个知识本身之内，因而我们不需要携带我们的尺度来，也不需要在考察研究的时候应用**我们的**观念和思想：由于我们丢开这些东西，我们就能够按照事物**自在的**和**自为的**样子来考察它"①。

关于"对象"和"概念"，黑格尔似乎认为颠倒运用亦无不可："如果我们把知识称为概念，而把本质或真理称为存在物或对象，那么所谓审查考核就是去看看概念是否符合于对象。但如果我们反过来把对象的本质或自在称为概念而另一方面把作为对象的概念理解为对象，即是说，把概念理解为为他的，那么审查考核就是去看看对象是否符合于它自己的概念。"但我们可以发现，正是在这种颠倒运用中包含着自然意识意义上的"概念"与"对象"同黑格尔的独特用法之间的差别 认知识或意识为"概念"，而认"对象"或"某物"为自在存在、为真理，这正是自然意识中真理之为"概念"符合于"对象"的基本观念。而在黑格尔的颠倒运用中，作为"对象的本质或自在"的"概念"和作为"对象的概念"的"对象"（知识或意识）看似等同于自然意识所谓的"对象"（某物）与"概念"（知识或意识），但接下来我们会看到，当第一个"意识"的"对象"（某物）失去其自在的特性之后，作为"意识"的"本质"的"真理"并非此一原初的"某物"，而是黑格尔意义上的作为此一"意识"之真理性的"概念"，也就是"意识本身就是它自己的**概念**"中的"概念"②。

所谓意识的"自己考察自己"的过程，即是这种"对象"与"概念"发生颠倒或者说产生新的"对象"的过程：对于第一个"意识"来说，"意识"似乎不能窥探到所谓的"对象"自身（康德意义上的自在之物），而只能是对于某物的意识

---

1 黑格尔：《精神现象学》上卷，第59页 科耶夫由此认为黑格尔的"辩证法"就是胡塞尔意义上的"现象学"，参看科耶夫：《黑格尔导读》，译林出版社，2005年，第559页

2 关于这一点，海德格尔在《黑格尔的经验概念》中给予了鲜明的揭示："对于对象和概念这两个名称的使用初看起来是任意的，实际则不然 在我们看来，这种使用自始就维系于意识的本性 "（海德格尔：《林中路》，上海译文出版社，2004年，第183页）

或某物为意识的存在；当意识考察第一个"意识"与它的对象之间的"符合"时，这个"符合"本身亦即"意识"本身成为第二个"对象"；意识发现第一个"对象"不过是"为意识的存在"，考察"意识"的原初尺度（即作为第一个"意识"对象的自在存在）便让位于第一个"意识"自身的存在；因此，"考查不仅是对于知识的一种考查，而且也是对考查尺度的一种考查"，或者说，原初意义上的"知识"与"对象"都消融在作为新的"对象"的这个"符合"或"意识"本身中了。在这里，我们已经可以说，这种考察"意识"的过程，即"意识"**意识**其自身的过程，实际上就是黑格尔所谓的"推演范畴"。在《精神现象学》中，黑格尔称之为"意识"之"经验"："意识对它自身——既对它的知识又对它的对象——所实行的这种辩证运动，就其替意识产生出新的真实对象这一点而言，恰恰就是人们称之为经验的那种东西"①。

值得注意的是，产生新"对象"的这种"意识"之"经验"，并非自然意义上的"意识"范围内的经验，而是对这种"意识"范围自身的经验，而这种"意识"范围自身的不断转化、跃迁所形成的"经验"系列，便是"一个科学的发展进程"。我们前面提到，在意识现象的"陈述"中，"自然的意识将证明它自身只是知识的概念或是不实在的知识"，而"陈述"之为"提高"或"纯化"就在于意识之"自然"与"实在"的对立和颠倒，或知识之"概念"与"实在"的差异和过渡。实际的意思是：每一种意识形式自身中就包含着作为"科学"的知识，但就其为一种意识形式而言，又是"不实在"的知识，是未充实的"概念"；意识各个形式的全体才是真正的"科学"，而所谓的"纯化"或"提高"则是指每一种意识形式就"科学"全体之"概念"而得到真理性的规定；这在"意识"经验的过程中，体现为前一"意识"形式中的"对象"与"概念"均放弃自身的"自然"的"实在"，而在更高的"意识"形式中获得其真理性的规定。

但这样被把握的所谓"意识"形式的必然性进展，仍然是一种外在的"表象"。因为"意识"的诸形式仍然没有摆脱作为"他物"的"对象"的纠缠，"意识"辩证运动所产生的"新对象"总是"为我们的"而不是"为意识的"，"意识正在聚精会神地忙于经验自身"。唯有当"意识在趋向于它的真实存在的过程中"，达到这样一个地点——"在这个地点上，现象即是本质"，亦即当对"意识"的"陈述"本身就等于是真正的"精神科学"或"绝对知识"时，意识才取得对自

① 黑格尔：《精神现象学》上卷，第60页。

身的“精神”的态度①。

“意识”对自身的这种“精神”性态度的取得,有两个最为关键的步骤:从“意识”到“自我意识”;从“自我意识”到“精神”。“自我意识”是“意识自身确定性的真理性”。在这种真理性中,无论是直接确定性的单纯的存在(共相),还是知觉阶段的个别性与普遍性,或者是知性对象的空虚的“内在世界”都不复被当作本质,而是作为自我意识的内在环节被保持着。因此,黑格尔说:“意识在自我意识里,亦即在精神的概念里,才第一次找到它的转折点,到了这个阶段,它才从感性的此岸世界之五色缤纷的假象里并且从超感官的彼岸世界之空洞的黑夜里走出来,进入到现在世界的精神的光天化日。”而“自我意识”之为“精神的概念”,实际上意味着“精神”之为“精神”已经出现在“我们”(意识的考察者)面前,“精神是这样的绝对的实体,它在它的对立面之充分的自由和独立中,亦即在相互差异、各个独立存在的自我意识中,作为它们的统一而存在:**我就是我们,而我们就是我**”②。

从意识的形态演进讲,“自我意识”要掌握上述“精神”之为“精神”的经验,即完全经验到自我就是“精神”,必须经过与它的外部世界及其伦理现实的全面和解。而从所谓的“精神”态度自身来看,“意识”对自身采取“精神”的态度,也就是对“对象”采取“精神”的态度,即“意识”按照对象的诸规定的“全体”去对待对象,并就“全体规定中的”每一规定去把握对象。对象的诸规定的“全体”,使对象自在地成为“精神性”的东西,而对于意识来说,对象之所以成为精神性的东西,真正说来是由于意识把全体规定中的每一个别的规定都理解为“自我”③。

也就是说,意识经验的整个过程被理解为“自我”或“意识”外化并扬弃外化,作为有差别的内容返回自身的运动。意识经验的过程因此就是意识(知识或概念)扬弃它的主观性成为精神,对象(自在或真理)扬弃它的外在性成为主体的过程,亦即是精神或**主体即实体**的生成过程:“自我外在化它自己并自己沉没到它的实体里,同样作为主体,这自我从实体[超拔]出来而深入到自己,并且以实体为对象和内容,而又扬弃对象性和内容的这个差别。”④

正是在“绝对知识”这个最后的“意识形态”中,意识“赋予它的完全而真实

① 参看黑格尔:《精神现象学》上卷,第62页。
② 同上书,第122页。
③ 黑格尔:《精神现象学》下卷,商务印书馆,1979年,第259页。
④ 同上书,第271页。

的内容以自我的形式,从而就同时实现了它的概念,并且它在这个实现化过程里仍然保持在它的概念之中" 这种"概念式的知识"的本性、各个环节和运动表明自身就是"自我意识"的纯粹的"**自为存在**",这种知识就是"我","就是这个我,而不是别的我,但它同时直接地是**中介了的**或被扬弃了的**普遍的**我"①。

因此,只有当"意识"作为"精神"完全达到其"自我意识"时,"科学"才可能在"概念"中达到"定在",亦即作为"科学"出现在"时间和现实"中,出现在"意识"自身面前。反过来说,由于在"绝对知识"中,"意识"作为"精神"结束了它的"形成形态的运动",获得了它的"特定存在的纯粹要素,即概念",意识(精神)运动的"各个环节不再表现为各种特定的**意识形态**,而是由于精神的差别已经返回到了自我,它的各个环节就表现为**各种特定的概念**及这些概念的有机的、以自身为根据的运动" 这样,我们便进入作为"科学"的哲学、即"逻辑学"②。

二、"实体即主体":逻辑学之路

在黑格尔看来,"逻辑学"乃是"纯粹思维"的科学,是对"思维王国"的哲学阐述,即是对"思维本身的内在活动"及其"必然发展"的阐述、思维形式一般地沉没在"自觉的直观、表象",以及我们的"欲望和意愿"或者说"带有表象的欲望和意愿"之内。柏拉图、亚里士多德等人的工作,将"思维形式"从"质料"中解脱出来,是"认识共相"的开端、黑格尔认为,从事"纯粹思维"的需要,是"一种必须的需要已经满足之后的需要",同时也是"一种人类精神一定会达到的无所需要的需要",亦即"抽掉欲望、冲动、意愿的具体利害之情的需要",是一个阴影的王国,是思维"达到自身并且只在自身中"的宁静之域③。

"主观思维"与"客观事物"或"对象"之间的对立,构成人们对"思维活动"的一般理解。所谓的"客观事物"本身,常常被看作是衡量我们"主观思维"的准绳 但黑格尔的"现象学"所揭示的恰恰是,所谓"事物本身",不是别的,只能是我们对于事物的"概念"。"主观主义"如批判哲学的谬误在于,认为"思维"是"我们"与"事物"的中介,并且认为"这个中介不是使我们与事物结合,反倒是使我们与事物分离"、对此黑格尔的回答是:"纵使这些事物被假定为超出

① 黑格尔:《精神现象学》下卷,第265—266页。
② 参看同上书,第272页。
③ 参看黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆,1966年,第7、10—11页

我们以外，超出与它们有关的思维以外，而处于另一极端，它们本身也恰恰是思想物，并且因为完全无规定，所以只是一个思想物——即本身空洞抽象的所谓‘自在之物’。”[1]因此，作为“我们”与“事物”的“**中介**”或“**关系**”的“纯粹思维”就是真正的“**事情本身**”，即黑格尔哲学的绝对对象。而这个“纯粹思维”，在逻辑学中又被称为“客观的思想”：“思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身(an sich)，或对象性的东西的本质。”[2]

在关于“纯粹思维”的“科学”即黑格尔的“逻辑学”诞生以前，诸思维规定作为“自然逻辑”在我们的“直观、表象、欲望和意愿”等一切行为中本能地活动，并已经在传统的形而上学和一般逻辑学中，通过一种“支离破碎”的方式进入“意识”即得到讨论。形而上学诚然承认“思维”与“存在”的同一性，即认为“思维”就是“事物”的本质。但如前所述，形而上学由于它坚执着非此即彼的“知性”思维立场，并不能真正做到它所宣称的这种“同一”。而普通逻辑学则“完全没有顾及形而上学的意义”来考察“逻辑”，把自己打扮成一门“形式的、缺乏内容的”却似乎还是“真理”的“科学”。而在黑格尔看来，“逻辑形式之空洞无物，唯一倒是在于观察和处理这些形式的方式”。因此，在作为“科学”的“逻辑学”与普通逻辑学、传统哲学甚至一切经验的科学之间，并不存在“对象”(即思维规定)上的根本不同，关键在于“范畴的变换”。黑格尔“逻辑学”的更高使命，就在于“纯化”这些以支离破碎的方式得到讨论的“范畴”。或者说，“使逻辑的枯骨，通过精神，活起来成为内容和含蕴”，这便需要一种能够使“逻辑”成为“科学”的“绝对方法”[3]。

近代哲学可以说不乏对“方法”的探究，但在康德之前大多从属于“经验科学”的模式，尤其是“数学知识”的模式，后者甚至成为一切哲学体系建构所追求的理想方式。因此，黑格尔高度评价了康德对“纯粹理性”所作的批判工作，称“批判哲学诚然已经使形而上学成为逻辑”，称对“理性”自身的矛盾的发现是康德哲学最杰出的贡献之一，“是达到理性的真正概念的伟大的、否定的一步”。因为康德正是在试图超出那些分离的“知性”思维规定之上，在一种“反思联系”的立场上洞见到了“知性”思维规定之间的必然冲突。但问题在于康德没有进一步洞见到“矛盾正是对知性的局限性的超越和这种局限性的消解”。

---

① 参看黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆，1966年，第13页。
② 黑格尔：《小逻辑》，第120页。
③ 参看黑格尔：《逻辑学》上卷，第29、35页，黑格尔：《小逻辑》，第49页

康德非但没有向思想的更高的领域迈进，反而"从知性规定令人不能满意之处逃回到感性的存在，错误地以为在那里会有坚固的、一致的东西"。虽然康德正确地认为"知性"思维规定所达到的认识只是对"现象界"的认识，但却又假定"好像它诚然不能正确地认识自在之物，但却能够正确认识现象范围的东西"。因此，好像事情的本质只是在于涉及的"对象的种类不同"，而不是在于"知性"思维规定就本身而言就是"不真的"，或者说就其本身而言就是有限的。于是，批判哲学作为对"知性"思维规定的批判，只达到"这些形式不适应于自在之物"的结果，并在所谓"现象"与"自在之物"之间划下了一道无法逾越的"鸿沟"①。

因此，一切问题的关键就在于为"哲学"（逻辑、科学）找到真正适合自己的方法，即适合于"纯粹思维"自身的方法。在这里，我们要回到黑格尔的"现象学"与"逻辑学"（或作为"科学"的哲学）之间的关联。

一般地说，"现象学"对"意识"对立（知识与真理、概念与对象的二分）的摆脱，为"逻辑"成为"科学"奠定了坚实的基础，因为"概念方式"作为"现象学"的最后成果被提供出来，意识（精神）由此获得了它的纯粹的自在自为的存在方式，或者说获得了它自身的"以太"，精神就在这种"以太"（概念方式）中"展开它的定在和活动"。因此，在"逻辑学"中，讨论起点将不再是"事物"（die Dinge），而是"事情"（die Sache），是"事物的概念"。而在黑格尔看来，"概念本身"并不能通过"感性"来直观和表象，它"只是思维对象、产物和内容，是自在自为的事情，是逻各斯（Logos），是存在着的东西的理性，是載着事物之名的东西的真理"②。也因此，在"逻辑学"中，思想或概念本身的运动采取了与"现象学"中意识运动不同的形式：我们知道，在精神现象学中的每一种意识的形态运动都表现为"知识与真理"之间的差别和差别的自身扬弃，但在"逻辑学"中并不包含这种差别及其扬弃；并且，在"逻辑学"中每个环节都具有了"概念的形式"，在这种"概念的形式"中，"真理的对象性形式"和"认识着的自我的对象性形式"被结合为"直接的统一体"（即概念）；所以，每一环节不是表现为"从意识或表象到自我意识"以及相反地"从自我意识到意识或表象"的反复往来的运动，而是作为"纯粹的、即摆脱了它的意识中的现象的形态"亦即"纯概念"而

① 参看黑格尔：《逻辑学》上卷，第33、27页。
② 同上书，第17页。

出现,而"纯概念的前进运动只是依赖于它的纯粹的**规定性**"①。

因此,正如"逻辑学"作为真理的王国是"上帝的展示",但在"逻辑学"中却找不到"上帝"的名相一样,作为"逻辑学"质料或内容的概念也不再使用意识、精神、自我等可能具有"主观性"含义或"表象"性质的词汇,而直接就是事情本身的开展。这样一来,"逻辑学"就具有与"现象学"从"主体"推演到"实体"——从带有主观性色彩的"意识"推演到**意识到自身就是对象的全部本质**的"精神"或"绝对知识"——所不同的面目:从"实体"推演到"主体",即从作为潜在的概念的"存在",经过由反思建立起来的"本质",推演到作为"活的实体"的"概念",即"无限的自身反思"的或"自在自为"地存在着的"主体"②。

但是,我们却不能因此就认为"逻辑学"具有与"现象学"不同的"方法"。黑格尔在《精神现象学》的"序言"中明确说过:有关科学的方法的概念,早已包含在他关于哲学认识运动的说明当中,而"对这个方法的陈述则是逻辑的事情,或甚至于可以说就是逻辑自身。因为方法不是别的,正是全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里"③。

这个将在"逻辑学"中得到"陈述"的方法,在"现象学"中已经实际地发挥作用,这就是我们叙述"意识经验"过程的一般方式时所提到的、观看"意识自己考查自己"即"意识的自身运动"的方法。事情的关键就在于"自身运动",这种对象的"自身运动"使得"考查"或"认识"显得像是"单纯的袖手旁观"——"知识毋宁是好像并不活动,它只是在观察那些有差别的东西是如何在它自身中运动,和如何返回到它的统一的"④。但如果说"方法"就是"全体的结构之展示在它自己的纯粹本质性里",那么,"方法"实际上就不仅仅是考查者发现或观看那个"自身运动"的对象的方式,而就是那"自身运动"的对象自身。这样一来,我们便发现对所谓的"方法"的两种印象——其一是"单纯的袖手旁观",其二是"对象的自身运动"——实际上应当是同一回事。因为"袖手旁观"得以可能的前提,是让"对象"在自我运动中自我显现,而"对象"之所以能够真正"显现"其"自身",恰恰在于认识者没有介入或损害他的"对象",只是"单纯的袖手旁观"。认清这两者是同一回事,这一点恰恰也就是"现象学"摆脱了"意

① 参看黑格尔:《精神现象学》下卷,第272—273页。

② 参看黑格尔:《逻辑学》上卷,第31页;黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆,1976年,第239—243页。

③ 黑格尔:《精神现象学》上卷,第31页。

④ 参看黑格尔:《精神现象学》上卷,第59页;黑格尔:《精神现象学》下卷,第271页。

识的对立”的真实含义。因此，如果说“哲学的真正实现是方法的认识”①，那么也同样可以说哲学的真正实现是哲学的“事情自身”的发现。而且岂止是“哲学”的“事情本身”的发现，简直就是“一切的一切”的“事情本身”的发现。

因此，在“现象学”与“逻辑学”之间，其实既不存在“方法”的不同，也不存在“事情本身”的不同。甚至可以说，黑格尔全部著作都是“现象学”，因为它们都面对着“事情本身”的某个面相，或在某种面相中的“事情本身”，“现象学”之为“现象学”就是在这些面相中看出“事情本身”来，即扬弃“面相”与“事情本身”的表面对立。而这种“看出”实际上又不是“看出”，不过是“事情本身”的自行显现。既然如此，那我们似乎不得不问，为什么毕竟“现象学”不是“逻辑学”，不是“自然哲学”、“精神哲学”及其他？或者黑格尔所谓的“方法”即“事情本身”毕竟与关于这些“事情本身”的通常说法有何不同？

在这里，我们要先跳出黑格尔所谓内在的“陈述”来作一番概观。我们知道，从黑格尔哲学体系的安排来看，《哲学全书》包括“逻辑学”、“自然哲学”和“精神哲学”三个部分。这种划分的来历在于黑格尔对“精神”或“理念”存在方式的理解：“自然”与“精神”被看作是“理念”的两个“无限的方面”，是“精神”第一层级的“实存”或“定在”，在其中可以说囊括了一切可能的存在，包括自然、主观意识或有限精神、世界历史或客观精神、艺术、宗教、哲学等在内；而“逻辑学”或纯粹“哲学”作为“理念”的一种自在自为的存在方式，本身也可以成为一种独立的精神的“定在”或“实存”，这便是以黑格尔的哲学为归宿的“哲学史”。非但如此，意识、艺术、宗教、历史、法或国家也都因其在人们的日常意识中构成独立的存在系列而能作为专门的对象来考查，故而可以有《精神现象学》、《艺术哲学》、《宗教哲学》、《历史哲学》、《法哲学》等。

为了免除这些“对象”或“领域”的相互渗透带来的纷扰，我们必须立刻停止这种列举，而将所有的对象区分为“黑格尔”的和“前黑格尔的”。所谓“前黑格尔的”在这里首先不是从哲学性质的差别得到理解的（尽管不可能与此无关），而首先指的是黑格尔所“自然”面对的，或从他的历史时代接受过来的“对象”或“领域”。这些黑格尔所“自然”面对的对象与领域主要包括外部自然与人类历史，以及关于这两者的种种主观意见和学问门类如哲学、艺术、宗教、经验科学、历史学、法学等，而就黑格尔自身而言，一切的对象领域不过是一个领

① 参看黑格尔：《逻辑学》上卷，第4页“原注①”。

域即“哲学”或“被概念式理解了的历史”[1]。这样我们就得回到《哲学全书》的基本区分：自然与精神领域作为理念的两个无限的方面被保存下来，对这两个领域的内在本质的理解构成“逻辑学”，对它们的分别处理构成“自然哲学”和“精神哲学”，而所有其他学问门类都可以在这三个领域的区分中被安置，至于种种“意见”，则完全消逝在“真理”的透明的光明之中。

因此，哲学就是“一切的一切”，就是作为“事情本身”的“事情本身”。哲学就是“逻辑学”（“自然哲学”和“精神哲学”不过是“应用逻辑学”），而“逻辑学”就是纯粹思维或“概念”的科学。这样，我们绕了一圈，还是回到了“概念”。因此，谈论黑格尔哲学的一切就是谈论“概念”，无论是所谓“方法”还是“事情本身”，都归结于“概念”。“方法”、“事情本身”、“逻辑学”、“现象学”乃至黑格尔眼中的一切存在都不过是“概念”。

问题是什么是“概念”？我们可以简单地说，“概念”就是近代哲学所力求寻找和论证的那个“统一”本身（绝对的形式与绝对的内容的同一），就是《精神现象学》最后达到的“绝对知识”（达到自我知识的主体—实体）。因此，我们千万别以为只有在《逻辑学》中得到陈述的对象（具体的范畴）才是“概念”，也千万别以为《哲学全书》便构成了一个不可移易的、僵死的系列。这就涉及黑格尔所常常强调的“精神”的自由和“逻辑学”的伸缩性。黑格尔说，“精神”在“概念”中达到自由，仿佛说的是“精神”在“逻辑学”或《逻辑学》的“概念论”中达到了自由[2]。其实不然，我们可以说黑格尔的“精神”在黑格尔的全部著作中都达到了“自由”。在“现象学”之“前精神”的诸意识形态中或在《逻辑学》的“存在论”与“本质论”中，“精神”之所以初看起来是不自由的，甚至根本没出现，是因为我们不是黑格尔，我们必须等到事情的“终了”才可能化身为黑格尔，才可能看出前此的一切经历就是“精神”自身的经历，就是“精神”自由的体现。与此相同，所谓“逻辑学的伸缩性”也决不仅仅是《逻辑学》的伸缩性，而是一切概念方式的伸缩性，或黑格尔整个哲学的伸缩性。正是在这个意义上，黑格尔并不认为他的体系“在细节上”不能有所改进、有所推敲、有所调整，他的大量的著作和手稿都表明他的所谓“体系”经常被改头换面。但问题是，他仍然坚持说，“我同时却也知道它是唯一真正的方法”，并且“没有一种可以算作科学的阐述而不遵循这种方法的过程、不适合它的单纯的节奏的，因为它就是事情本身的

---

① 参看黑格尔：《精神现象学》下卷，第275页。
② 参看黑格尔：《逻辑学》上卷，第15页，黑格尔：《逻辑学》下卷，第245页

过程"①。

值得注意的是,"唯一真正的方法"就是那"事情本身"的过程,就是这"过程"的"单纯的节奏"。一切外在于"过程"、外在于这个"单纯的节奏"的言说都是"外在的"的言说,包括黑格尔关于他的哲学与方法的"事先"说明。因此,他总是提醒他的读者别把他在"导论"、"序言"、"初步规定"等处所作的关于"部门"、"领域"、"卷次"、"篇章"等的划分和标题,以及与此相关的"说明"当真,因为它们都不是在事情本身的"节奏"中展开的陈述。因此,要么是"陈述",要么就不是"哲学"的言说。

关于这种"陈述"的"节奏",即关于黑格尔的"绝对方法",他的确作过不少所谓"外在的"说明②。从"形式"上看,主要是两条:(1)"抽象的或知性的—辩证的或否定的—思辨的或肯定理性的"的"三一式"。这个"三一式"可以有很多的"变种",如"自在—自为—自在自为"、"直接—间接或中介—普遍"、"普遍—特殊—个别"、"知性—理性—精神"等,而最最普通的形式则是"肯定—否定—否定之否定"。黑格尔自己交代得很清楚,"这三个方面并不构成逻辑学的三部分,而是每一逻辑真实体的各环节,一般说来,亦即是每一概念或每一真理的各环节","关于证明这一点的例子所涉及的东西,全部逻辑都在那里面了"。我们可以说,作为"例子",全部黑格尔的著作都在其中了。(2)"前进"就是"回溯",向前、向外的"展开",就是向后、向内的"深入"或"返回"自身。"在哲学中的向前迈步,反倒是一种回溯和找根据,通过这种回溯和找根据,才显出:那被用来开始的东西,不仅仅是一个任意假定的东西,而事实上它一部分是真,一部分是最初的真。"因为"前进"必然是"回溯",所以"否定"或"辩证"就不是单纯的"无",不是"单纯的否定",而是必然转化为"理性的肯定",因而"辩证进展"必然不同于"无概念的外在反思"式的"无限进展",因而"事情本身"的运动呈现为一个"圆圈"。

举凡黑格尔的哲学原则,如"真理是全体"、"实体即主体"、"真理是过程"、"真理是原则及其展开"、"理念是概念及其实存"、"概念是灵魂及其实体"等,都可以从上述两点得到理解。或者说,"展开了的"、"建立起来的"、"中介了的"才是"活动的"、"自由的"、"概念式的"和"精神性的"。但是,不能忘记上

---

① 参看黑格尔:《逻辑学》上卷,第18、36—37页。

② 这些说明比较集中地分布在黑格尔的下列著作中:《逻辑学》上卷,第4—5、35—39、55—57页;《逻辑学》下卷,第241—245、531—551页;《小逻辑》,第172—184页;《精神现象学》上卷,第30—39页。以下的叙述凡取自这些地方的,便不再一一注明。

述之种种都不过是对"自我运动"的"**形式**"说明。而要得其"精髓",得黑格尔哲学的"要义",还必须回到或进入黑格尔哲学的"整体",在黑格尔哲学那唯一的"事情本身"中体会这个作为"灵魂"的原则或方法本身。黑格尔之所以反对近代以来的一切对于"真理"的言说,不仅仅是反对它们的形式(如表象的、形式的、怀疑的、独断的等),而且反对这些"言说"的内容本身,因为它们是"非概念"的,同时就是"非真理"的。

下面对本章的讨论作一番小结。我们试图要追问的是黑格尔"历史哲学"的"思想"前提。具体来说,就是追问所谓对历史"思维的考察"意味着什么?黑格尔凭什么称他的"历史哲学"是"普遍历史",是"历史本身"?因为所谓对历史的"思维的考察",就是指在"思想"中把握到了"历史本身",所以我们得问"思想"怎么可能做到这一点。黑格尔说"理性统治世界"乃是古老的信念,古代哲学家大多都不怀疑这一点,而是直接去"思想"他们所身处的世界了。但由于人被经验为单纯的主体(自我),近代哲学的难题首先就在于对"思维"与"存在"的同一性发生了普遍的怀疑。因此,我们的问题一开始也具有"现代"的性质。

黑格尔要宣称他的"历史哲学"就是"历史本身",就必须克服近代"思想"的主观性态度,在哲学中不但恢复而且论证"世界之可理解性"的信念。从康德发端的德国古典哲学已经发现"世界自身"与"经验自我"其实都根源于"纯粹思维",所谓"理解世界"实际上就在于"思维思维",但"思维思维"即在于"范畴"自身的推演,其可能性依赖于发现推演范畴的绝对方法即"辩证进展"原则。这一点是到黑格尔以"逻辑学"取代了传统的形而上学(存在论)、普通逻辑学和神学之后才真正完成的。因此,黑格尔的"绝对方法"对于近代哲学而言具有绝对的支配性地位,因为他借此完成了现代形而上学,也就是说黑格尔比他之前的任何一位近代哲学家都更充分地、更一贯地解释了他们所共同思考的"事情本身"。

而无论是我们关于黑格尔对近代哲学批评的叙述,还是关于他自身哲学原则的说明,对于上述"事情本身"来说都还具有"外在的"性质,因此只能算是对黑格尔"历史观念"的"准备性"分析。在我们看来,马克思与黑格尔"历史观念"之间的差别首先在于"事情本身"的差别,而不是所谓的单纯的哲学方法。因此,下一章将转入对黑格尔"历史观念"具体内涵的探讨。

第二章 “自由理念”的历史进程与逻辑环节

黑格尔的“哲学的世界历史”，与对历史的一般经验归纳或以某种来历不明“先天观念”加于历史的做法不同，旨在通过对历史的“思想”考察从历史现象中看出“历史本身”。而所谓的“历史本身”，简单说来，就是“自由的理念”。

西方近代社会以来，由于外部现实成为人类精神劳作的首要对象，从中发展出了各种经验科学的努力并取得了丰硕的成果，自然与历史或必然与自由的区分也通过对“知识”本性的哲学探讨，尤其是经过康德批判哲学对理论理性和实践理性领域的区分变得昭彰显著。在黑格尔看来，“认为自然现象受必然规律的支配，而精神则是自由的”这种区别诚然是重要的，而且是“以精神本身最深处的要求为根据的”，但将自由与必然彼此对立起来，坚持“一种不包含必然性的自由、或者一种没有自由的单纯的必然性”都是局限于“有限世界”的“抽象而不真实”的观点，不过是“外在的”必然性和“抽象的”、“任性的”自由，而真正的自由即意味着“内在的必然性”[1]。所谓“内在的必然性”，就是根源于“精神”或“纯粹思维”（“纯粹自我意识”）的自身生长的必然性。

在黑格尔哲学中，唯有这种内在而必然的进展才能够称得上是“发展”。而“发展”之为“发展”则必有一个由“潜能、能力或‘潜在’（Ansichsein）”到“真在或‘实在’（Fürsichsein）”的运动过程[2]。对“精神”或“纯粹自我”在外在性中即在时间中成长的内在必然性的描述，构成一部“世界历史”：“‘世界历史’不过是‘自由的概念’的发展”[3]；而关于“自由理念”在其概念形式中由“潜在”到“实在”过程的逻辑阐明则是“法哲学”的主题。因此，黑格尔的《历史哲学》和

---

① 参看黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第105页。
② 参看黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆，1959年，第25页。Ansichsein和Fürsichsein在“逻辑学”中常常译为“自在存在”和“自为存在”。
③ 黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社，1999年，第468页。

《法哲学原理》将成为本章讨论的主要落脚点。

第一节 "世界历史"的现象与实情

在具体阐述黑格尔"自由理念"的历史进程之前,我们先来考察一下他对"世界历史"中**现象与实情**的区分。这里的"现象"与"精神现象学"意义上的"现象"相同:真实的东西本来就包含在"现象"当中,但这种"真实的东西"要被明确地说出来,须经过"思想"的一番努力来"纯化"和"提高"现象;而在直观、表象等一般精神形式中看似内容丰富的"现象",在"思想"的眼光看来实际上是再贫乏不过了。

所谓"世界历史"的**现象**,就是它通常呈现在自然意识面前的直接形象。这便是人类"激情"最大规模和极度动荡的嬉戏,是"正义和德行、不法、暴力和罪恶、才能及其成就、强烈的和微弱的情欲、过错与无辜、个人生活和民族生活的华美、独立、国家和个人的幸与不幸"的永恒轮回[1]。而所谓"世界历史"的**实情**,简单地说即是"精神",是"自由",是"上帝",更确切地说就是"精神"、"自由"、"上帝"化身其中的并作为其"最后目的"的"世界历史"自身,是"精神"和"自由"自我实现的历程:"自古到今努力的目标,也就是茫茫大地上千秋万岁一切牺牲的祭坛,只有这一个目的不断在实现和完成它自己;在终古不断的各种事态的变化中,它是唯一不变化的事态和渗透这些事态真实有效的原则。这个最后的目的,便是上帝对于世界的目的。"[2]

从"现象"的角度看,世界历史的法则是激情、欲望和权力,是"利害"关系。个人作为特定历史事件的主体,都是社会的"特殊单位",他们有着自己"特殊的需要",尤其是在个人的"反省、理智和理性的需要"已经觉醒的时代,人们常常"要从自己的理解、独立的确信和意见来献身于一种事业"。因此,"除非各个关系分子能够在这件事中得到满足,否则什么事都无从发生,什么事也不能成功"[3]。但是,从"实情"的角度来看,"世界历史"从来都不是"单纯权力的判断",就是说,它不是"盲目命运的抽象的和无理性的必然性",而是"理性各

---

1 参看黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961年,第351、353页。
② 黑格尔:《历史哲学》,第20页。
③ 同上书,第23—24页。

环节光从精神的自由的概念中引出的必然发展，从而也是精神的自我意识和自由的必然发展"，这种发展可以说是"普遍精神的解释和实现"①

不过，作为"世界历史"的目的与实情的"自由理念"并不自身走向历史的前台，而是通过各个"特殊需要"、"特殊利益"之间的对峙和斗争为自己开辟道路："它始终留在后方，在背景里，不受骚扰，也不受侵犯 它驱使热情去为它自己工作，热情从这种推动里发展了它的存在，因而热情受了损失，遭到祸殃 "黑格尔将这种"现象"与"实情"之间的非直接同一性称作"理性的狡计"②。但我们并不能据此认为理念与工具、目的与手段之间是一种纯粹外在的关系。因为即使是纯粹属于自然界的，甚至是最平常的无生命的东西，当它们被用做手段时，也必须是"能够适应它们的目的"的，必须"具有同目的相共通的某种东西" 譬如"建筑一所房屋"，铁木、泥瓦、砖石等各种材料都"依照它们的本性而被利用着，共同致力于一种产物，又为这种产物所限制"；世界历史中的人类各种热情也同样是"依照它们天然的趋向，来发展它们自己和它们的目的，并且造成了人类社会这个建筑物。这样却给'公理'和'秩序'造成了力量来对付它们自己"③。

这里需要澄清一种对黑格尔历史观念的流行误解，即认为黑格尔所谓"理性的狡计"的说法，不仅仅是以"先天"观念解释历史的强为之辞，而且简直是对人类现实的生命的蔑视以及对历史罪恶的辩护。黑格尔的确说过这样一些话："理性"是宇宙的唯一"实体"，是"无限的权力"——"它并不需要求助于外来的素质。也不需要它活动的对象。它供给它自己的营养食物，它便是它自己的工作对象"；"它既然是它自己的生存的唯一基础和它自己的绝对的最后的目标，同时它又是实现这个目标的有力的权力"；"'世界历史'不是快乐或幸福的园地"，对于世界历史的"伟大目的"来说，"就不应当要求个人的快乐，或者个人的幸福和幸福的环境"；"'世界历史'在原则上可以全然不顾什么道德"，不但要"戒绝"对所谓道德问题轻下判断，而且"要把个人完全置之度外，置之不论"；"世界历史"是上帝的"实际行政"，是"上帝计划的见诸实行"，"凡是不符合这计划的，都是消极的、毫无价值的存在"等④。

但是，黑格尔上述看似极端的说法的真实含义在于扬弃一种有限的世界历

① 黑格尔：《法哲学原理》，第 352 页。
② 黑格尔：《历史哲学》，第 34 页。
③ 同上书，第 35、28 页。
④ 同上书，第 9—10、27、36、70、38 页

史观点，因为从这种有限的立场出发无法真正理解“世界历史”。当然，这里的“有限立场”主要指的是他在思辨哲学中所批判的近代“主观性”的或“理智形而上学”的立场。当上述有限立场面对“世界历史”中人类“热情”的表演及其种种“暴行”时，往往只取一种“反省”的姿态，由此而产生的结果不免是“一种道德的凄苦”，或“一种‘良善的精神’义愤”。黑格尔也确实承认，在这种“凄苦”或“义愤”中感到对历史现实“不满足”的，“不是私利，不是感情，而是‘理性’、‘正义’、‘自由’”①。问题是，从这种“凄苦”和“义愤”中会进一步生发出些什么东西来呢？黑格尔说，前者不过是“一种无我境界的哀愁”，但“要真正地超脱那些愁怨的情绪，要解决那种悲愁所提出的神意鉴临之谜，并不是那些充满了情感的‘反省’所关怀的事情。它们在本质上，原只要从那种否定结果的空无的崇高中间，找出一种凄凉的满足”；后者则常常演化为对人类现实情形的种种“非难”，并且“这种非难既然自命有极好的存心，为了全体的福利着想，装出了好心肠的样子，所以它就装模作样，盛气凌人”，而这种种“非难”本身应当就其“所提出的那些要求，和他们所主张的固执的意见”得到正确的估价②。

在黑格尔看来，对人类历史作“主观”的非难是十分容易的事情，困难的是就历史现实本身把握其真相。而所谓把握历史现实的“真相”，并不同于一般历史学家标榜的“纯粹容受”事实，因为当他们指责哲学家以“先天”观念加诸历史事实，而自命只致力于提供“史料”时，自身就常常不自觉地犯下错误，亦即对用以观察他们的心目中所见现象的范畴毫无批判意识。与此相反，哲学既不应该仅仅是对历史中“发生了什么东西”的叙述，也不应该仅仅限于能够“聪明”地指出“周围琐屑事物的不满处和应当处”，而是应该“对其中什么是真的东西的认识”③。对黑格尔哲学而言，“真的”就是“现实”的，就是“合理”的，即合乎“理想”或“理念”的。因此，黑格尔关于“世界历史”以人类的热情和行动作为实现自己目的的“工具”之类的说法，所要表达的仍然是他的思辨哲学的“理念”论立场。正是从这种思辨的亦即无限的立场出发，那些“个人的经验”，个人的乃至民族的“幸与不幸”似乎都变得无足轻重了。因为哲学诚然不为经验遭遇的“不幸”提供安慰，但也同样不为“有限事物”的“过恶”作辩护，相反哲学以“真理”为目标，“希图发现那实体的宗旨、那神圣观念的实在方面，并且要替

---

① 参看黑格尔：《历史哲学》，第21、36页。

② 参看黑格尔：《历史哲学》，第76、22、36—37页。

③ 同上书，第10—11页；黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第45页；黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1976年，第253页。

那被人极端侮蔑的现实作辩护"①。如上所述,"现实"之为"现实",实际上乃是指"现实"中的"理性"或"上帝"。

可见,黑格尔所谓"理性的狡计"之类的提法并不包含将"理性"与有限存在者或"工具"对立起来的意思,相反恰恰要求扬弃这种抽象的对立以切近"世界历史"的真相。并且,黑格尔也丝毫没有轻忽有限存在者的"道德"责任的意思。相反,他认为人类必须对道德负责,"不但对恶负责,对善也要负责",不仅仅"对于一个特殊事物负责,对于一切事物负责,而且对于附属于他的个人自由的善和恶也要负责",因为"只有禽兽才是真正天真的",或者说才是"完全不知道什么叫做罪恶"②。

说人并不"天真"与说人按其本性适合充当"历史理念"工具,共同之处就在于人按其本性是"自由"的。因此,所谓"世界历史"的"现象"与"实情"的区分有着内在的限度 "实情"即蕴含在"现象"当中,一部"世界历史"不过就是为了演绎"现象"逐渐消退,而"实情"日益显露的"自由理念"之展开过程。之所以必须做出"现象"与"实情"的区分,其原因恰恰在于不但"自由理念"的充分实现,而且这一"理念"的达乎自觉也要在"历史"中来完成。因此,从"现象"到"实情",不仅仅是对"世界历史"作"思想的考察"的必然环节,而且是"世界历史"自身的发展环节。也就是说,所谓"现象"与"实情"应当只被看作是"世界历史"自身的两个内在环节,即只可以通过"思辨"加以区分和把握的环节,而这两个环节又同时可以用来表征"世界历史"自身确实存在着一种"发展"的过程。

合起来看,在黑格尔关于世界历史的"现象"与"实情"的区分中,主要包含着这样一些基本的规定:(1)作为"实情"的世界历史"理念"构成"现象"存在的基础或内在目的,是历史进程的主导性的、决定性的力量,但它在"世界历史"初期,并不表现为活动着的人们现实的直接需要和目的;(2)各个人和各民族的种种生命力的表现,一方面固然是追求和满足他们自己直接的目的和需要,或者说,有着追求他们私利的"无限的权利",但同时又是一种更崇高、更广大的目的的手段和工具;(3)作为世界历史"理念"实现自身最直接的力量被称为人类的"热情",这种"热情"是一种"全神贯注"以求世界历史目的的实现,并宁肯"牺牲其他本身也可以成为目的的东西"甚或"其他一切的东西"的"意志",

① 黑格尔:《历史哲学》,第38页。
② 同上书,第36页

这种“热情”的人格化即是“世界历史个人”;(4)虽然特定时代的个人或民族自身的一般确信和习俗,并不能看作是历史“理念”的直接实现,但“道德、伦常、宗教虔敬”,则可以看作是某种“先天的永久性和神圣性”的事物,并且它们在那“普遍”的原则中有其“基础和源泉”;(5)内在于“历史现象”的“自由理念”之实现,是“世界历史”的终极目的,因而是关于“历史”的“思想的考察”的唯一主题,因此,“世界历史”的观点本质上超越于一切有限的“道德”观念。所谓“世界历史”的观点,即是仅仅关注历史中的理念环节的哲学考察。一切自然常识所当然关注的,绝对真实的特殊兴趣和利益都将在这种理性考察的视野中消逝其真理性。因此,哲学从本质上来说就不在于为了什么特定的存在谋利益,而只是理解事情的真相,即理解从终极视野的照察而获得规定的人类历史的内在必然性。

不过,黑格尔认为,“现象”(人类的热情)与“实情”(历史的理念)的区分实际上只可算作是为“世界历史”描绘出了它的“经纬线”,两者“具体的中和”才是“世界历史”自身或“世界历史”现实的概念。这一“**中和**”或“**结合**”的具体状况及其必然演进过程构成了“世界历史”分析的真正的出发点——“国家”①只有形成了一个国家的那些民族,才能真正进入世界历史考察的视野。因为“作为国家的民族,其实体性的合理性和直接的现实性就是精神,因而是**地**上的绝对权力”。国家作为“精神”的**现实性**,是“自由”的实现,是普遍的和主观的“意志”的统一,是“绝对的最后的目的的实现,而且它是为它自己而存在的”。“国家的道德”不同于“由个人自己的确信来支配的那种伦理的、反省的道德”,而“法律”作为国家“意志”的体现,标志着“精神”的**客观性**存在,主观的意志在服从法律时成为“自由的意志”②。因此,“法律”所客观化了的“自由”被黑格尔看作是一个民族成为国家或具有历史的集中体现,因为“法律”的存在意味着“人类文明的共同生活”,意味着一种“有政治团结的人民生活”或“国家生活”。正是“在对于‘法律’有自觉的国家里,才能有明白的行为发生,同时对于这些行为才能有一种清楚的自觉,这种自觉才会产生保存这些行为的能力和需要”③。

当国家作为黑格尔“历史”考察更为确定的形式之后,“世界历史”就表现

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第24页。
② 参看黑格尔:《法哲学原理》,第346页;黑格尔:《历史哲学》,第41页。
③ 黑格尔:《历史哲学》,第72、64页。

为国家或民族精神之间的斗争史，并从这些有限精神的“辩证法”中产生出“历史理念”或“世界精神”。在黑格尔看来，各民族国家均“按其特殊的和特定的原则”而兴起，这种原则将在它们的“国家制度和生活状况的全部广大范围内”获得其现实性，同时充当“世界精神”实现自身的工具和机关。“世界精神”的诸极端作为“直接的自然原则”，彼此之间处于一种“外在的多元性”，其中每一个阶段“归属于一个民族”。某个民族一旦作为“世界精神”或“历史理念”之“自我意识”的特定环节的执行者，便在这个世界历史时期成为“统治的民族”。一个世界历史性民族的“特殊历史”，一方面包含自身原则由“潜伏状态”达到“自由的伦理性的自我意识”的发展，另一方面包含着“衰颓灭亡的时期”，而“衰颓灭亡”标志着在这个民族中出现了“一个作为纯粹否定它自己的更高原则”，同时标志着“世界精神”过渡到一个更高原则，“而另一个民族获得了世界历史的意义”①。

第二节 自由理念在世界历史中的实现历程

关于精神在时间中展开的诸种形态或“自由理念”的历史性存在形式，黑格尔有过“三阶段”或“四阶段”的不同表述。所谓“四阶段”依次包括“东方世界”、“希腊世界”、“罗马世界”和“日耳曼世界”，这是《法哲学原理》和《历史哲学》共同采用的区分。而所谓“三阶段”则有两种提法：其一是《精神现象学》第六章中所分析的“客观精神”历史发展的一般道路——“真实的精神”即“伦理”世界（从希腊到罗马）、“自身异化了的精神”即“教化”世界（从基督教到启蒙）和“对其自身具有确定性的精神”或“道德”世界（日耳曼与现代）；其二是《历史哲学》表述的“世界精神”发展的三种基本原则：“‘精神’汩没于‘自然’之中”（东方世界）、精神“进展到它的自由意识”（西方古代世界）和精神由“特殊的自由的形式提高到了纯粹的普遍性，提高到了精神性本质的自我意识和自我感觉”（从中古到现代）②。

很明显，上述几种表述并无本质的不同。关键之处在于：（1）构成诸形态或诸阶段区分的内在原则是在“逻辑学”中得到细致规定的“实体性”、“主观

① 参看黑格尔：《法哲学原理》，第351、353、354页。
② 黑格尔：《历史哲学》，第59页。

性”、“普遍性”、“特殊性”、“抽象性”、“具体性”、“个别性”等范畴，“精神”形态的不同实际上表现为这些范畴之间配比的差别，如抽象的实体性或非反思的普遍性即“东方世界”，自我意识到了但又非包含主观性环节的个别性即具体的实体性即“希腊世界”，抽象的普遍性与同样抽象的特殊性或单纯的主观性即“罗马世界”，包含主观性或抽象的普遍性在内的具体的实体性即真正的个别性就是“日耳曼世界”等；（2）“东方世界”实际上可以排除在黑格尔的“世界历史”范围之外，因为“希腊世界”、“罗马世界”和“日耳曼世界”已经构成了一个自在自为的“发展”圆圈，也就是说，黑格尔的“自由理念”实际上表达的是一部“西方历史”的“历史本身”。并且，这里所谓的“东方世界”也完全是在“西方世界”的比照中获得的“影像”，甚至不是作为整个西方历史的反面，而不过是作为“希腊世界”已经克服的对象。因此，我们这里也略而不谈，直接就从黑格尔“自由理念”第一个真正的历史环节即“希腊精神”开始。

一、“希腊世界”与“伦理”

黑格尔称“希腊世界”的精神性格为“美的伦理性的个体性”或“美的个性”①。这种“美的个性”处处洋溢着青春和感性的气息，个人的德行表现为道德的“艺术作品”，表现为“具有躯体的精神”和“精神化了的感官性”。其人格的最高形象，可以荷马史诗中的理想青年阿基里斯和现实中的理想青年亚历山大大帝为代表。

在黑格尔看来，“参差不同是希腊精神的元素”。希腊精神的美丽、自由源自对诸种本身不同的因素之间“对峙”的克服与统一：“‘精神’能够有的那种真正的对峙是富于精神的；只有靠它本身的不同，才能够取得力量来实现它自己为‘精神’”。——希腊山岭纵横、河流交错，到处都呈现一种“错综分裂”的性质；在其历史开端之际，便是许多最不同的血统和家族的聚居地，海盗掳掠和民族迁徙不断发生，整个是一种“骚扰、不宁”的状态。自然景色万象纷呈和人群的分离独立都促使希腊人转回到“内在精神”和“个人的勇敢”：由于“受到多方面的鼓动”，他们非常“周详审慎”地“辨认和支配外界，并且勇悍地、自强地反抗外界”②。

亚里士多德说“哲学起源于惊奇”，黑格尔则说“激动希腊‘精神’发生惊奇

① 参看黑格尔：《法哲学原理》，第356页；黑格尔：《历史哲学》，第248页
② 黑格尔：《历史哲学》，第234、241—242页。

的，乃是'自然'里**自然的东西**"。这种"自然的东西"作为自然的"内在性"，恰恰是"精神"所赋予的"意义"。希腊精神的"自由"特性就表现在，它"受'自然'刺激的限制，并且和这种刺激结有本质的关系"。一方面，黑格尔高度评价了希腊精神的"变形艺术"，认为它体现了"精神"内在的和为自己的权力，因为它从对"自然"的预感和惊奇出发，进而将"自然"改变为自己存在的"一种单纯客观的形式"，变成一种"美"的形象——"'感官的东西'只是一个标记、一种表示、一层封皮，'精神'从那里边表现出自己"，同时"知道自己在作品中是自由的"；另一方面，黑格尔又认为，在这种"变形"中，"精神"的活动还没有"自己表现的材料和器官，还需要'自然'的刺激和'自然'所提供的材料"，因而还不是"自由的、自己决定自己的'精神性'，而是纯粹的自然性形成的'精神性'——'精神的个性'"①。

在希腊，无论是器具、装饰、游戏，还是雕塑、绘画、诗歌等，都表现为一种"主观的艺术作品"的存在，体现着上述"美"的精神个性；希腊人的神祇则是"客观的美丽的个性"，是"精神"呈现和显现其存在的一种"表情"，"各位神祇乃是人格，乃是具体的个性"；而在"国家"当中，"精神"达到了**主观和客观的结合**，"是一个有生命的、普遍的'精神'，同时又是个别的个人的自觉的'精神'"，它的杰出代表是雅典和斯巴达②。

与"美"的精神个性相匹配的是"民主"的政治。个人是自由的，个人的意志在其整个生命的表现中不受任何拘束，并且"按照它个别的特性，包罗着那个实体的活动"。孟德斯鸠说过，"德行是民主政体的基础"，黑格尔认为这句名言对于希腊意义上的"民主政体观念"来说是既正确又重要的。因为在其中，"正义的、实体的东西、国家的事务、大众的利益是主要的事情"，道德的意见和"习俗"或"伦理"是直接同一的。"习俗"和"伦理"是判断和执行"公理"或"正义"的形式，所谓的"德行"即是按照"习俗"和"伦理"行事。因此，"团体的利益"得以交付"公民"的意志和决议来实行，或者说，"还没有任何原则能够推翻'风俗'条件限制下的'选择'，使它不能实现"。"习俗"或"伦理"作为"客观的意志"直接就是"公民"的真实的、具体的精神。无论是"公民"，还是"国家"（城邦）都未取得一种"抽象"的形式，"公民"在"天性"上受为国家而生存的习惯所

---

① 黑格尔：《历史哲学》，第246—247页。
② 同上书，第254、258页。

支配，而"国家"是与每一个个体血肉相连的"生动的祖国"[1]。

在黑格尔看来，希腊世界单纯的、实体性的"民主"政治还具有这样几个基本的特征：(1)"神谕"是决断一切最重大事件的基本方式，甚至在私人事务方面，他们也"主观决定的少，而从外界暗示的多"；(2)"奴隶制度"在这种"美"的民主政体下是必要的，因为它使"公民"摆脱了劳力的工作，专职从事国家的政务；(3)这种政治只能够在小的国家或城邦中实现，城邦意味着全民利益的同一性和同一的文化，因为，"在民主政体下，主要的一点是公民的性格必须为可塑型的性格，可以全体'一模一样'"[2]。

严格说来，希腊世界"精神"性格的形成和维持，都依赖于"公民"的整体性行动，其中主要是对外"战争"。因此他们在"希波战争"赢得了最大的"光荣"，同时在"伯罗奔尼撒战争"中走向衰落。当一个民族用全力对外的时候，它就可以无视个体内在的决定，"等到国外的刺激兴奋终了，国内的分裂便起"，这种分裂在艺术和哲学方面的表现，就是理想与现实、意见与真理的分离。

原初意义上的、与"伦理"和"习俗"直接同一的希腊世界的"道德的意见"，既不同于后世反省的、主观性的道德，也不是"经过"了反省的，包含内在性、确信和真正的自由意志在其中的"真正的道德"。一旦"反省"的观念发展起来，如"智者学派"开始宣扬每个人必须遵照自己的确信行事，以及艺术作品中作为"命运"来体会的、对城邦内部冲突的"悲剧"意识等，也就预示着希腊世界的衰落。在黑格尔看来，柏拉图的"理想国"，就其本质而言，一方面"无非是对希腊伦理本性的解释"，另一方面则是对正在突破和侵入希腊伦理生活的"主观自由"原则的深刻意识。但由于柏拉图对这种"败坏"希腊伦理生活的新近原则的有意排斥，同时也就"最沉重地损害了伦理深处的冲动，即自由的无限的人格"[3]。因为，希腊世界之所以腐化的原则，实际上就是"**自己为自己取得解放的内在性**"——"在一切事物中自己理解自己和表现自己的'主观性'，威胁了整个直接的现行局面"，因此"思想"本身就是"实体"道德的腐败，因为"它促成了一种对峙，并且在本质上使各种理性原则抬头"[4]。

当城邦不再作为"个人"即"实体"存在，而"公民"变成"个人"时，希腊世

---

1 黑格尔：《历史哲学》，第258—261页。
2 同上书，第262—263页。
3 参看黑格尔：《法哲学原理》，第10—11页；黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，商务印书馆，1960年，第250—251页。
4 黑格尔：《历史哲学》，第276页。

界也就分崩离析了,而以新的原则即主观性自由的原则组织自己的罗马王国取代了希腊王国作为世界历史性民族的地位。

二、"罗马世界"与"私人"

黑格尔认为,"罗马国家的建立,必须当作罗马特性的主要基础来看"。罗马国家以武力为基础,并靠武力来维持。它最初起源于"一种劫掠的同盟",养成了"最严厉的纪律",要求成员为同盟的目的做自我牺牲。因此这种"同盟"算不上是一种道德的、自由的联系,而是一种"强迫服从"的状态。同盟中所谓的"德行"是"勇敢",但这种"勇敢"不具有希腊世界的"个性"气质,而是表现为一种群体性暴力。从这种"强盗结合"的渊源中,培养起来的伦常关系是"自私为己"的严酷无情:"男女婚姻依照严格的和正式的形态来说,不过是一种买卖关系";不但妻子是丈夫的财产,子女也是父亲的财产,反过来,独立后的子女也和他们的父亲及家庭没有联系。总之,罗马人从国家中承受的"苛刻严酷"以同样"苛刻严酷"的方式重现在家庭中。但也正是这种"苛刻严酷",这种"个人和国家、法律、命令"森严无比和不能伸缩的"统一"造就了罗马的伟大功业①。

与上述"苛刻严酷"的人民性格相应,罗马"精神"的重要特征是"散文化",而"散文化"的精神实质乃是"抑制的、非精神的和非感情的理智"。这一点鲜明地体现在"罗马法"和罗马的宗教性质中。"罗马法"可以说是罗马"文化"为西方社会所作的最主要贡献。希腊城邦的律法完全依赖于道德和人情,由于道德与"习俗"或"伦理"的直接统一,不需要也不能够发展出一些确定的原则来调节"人们内在生活的易变性和个人的主观性"。而罗马人则明确提出了"法权"的原则,但还只是纯形式的,因为它"不依赖意见和心灵",或者说以什么为内容并不重要。黑格尔认为,对纯粹形式的法权的坚执,是罗马人"被束缚在那种有限性的抽象'理智'之中"的表现。这种抽象的"理智"同样是罗马人在宗教方面的"最高的特性"和"最高的意识"。如果说希腊人是把"自由的幻想的欢欣"当作宗教,那么"束缚"就是罗马人的宗教。希腊人的宗教由对"自然"的"惊恐"发展为一种"自由的直观"和种种"精神的个性"亦即美丽的神祇;而罗马人的宗教"惊恐"却始终没有发展出来,始终封闭在"对自己生存的主观确实性"中,结果外部世界始终只是一个"对象"——"一种陌生的东西、一个秘密的东西"。因此,罗马人由以出发的"意识"还没有给自己以**"精神的客观性"**,既

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第292~297页。

没有在"理论"上达到对永恒事物的神圣本性的直观,也没有达到一种自然"直观"中的自由。在其所作所为之中,唯一的特征就是"**主观的内在性**",而由于这种主观的内在性同时是他们宗教的"最高特性",因此罗马人的一切生活关系和世俗目的"不但得到一种法律上的承认,而且得到一种和宣誓相仿佛的庄严性",成为"圣礼"。虽然罗马人确实不乏宗教的"虔敬",但这种"虔敬"实质上只是无精神内容的"形式"。因此,黑格尔说,罗马的宗教"乃是一种完全不含诗意的、充满了狭隘、权宜和利用的宗教",那些神祇和多数庙宇的成立都是由于"一种誓言和对于恩赐的一种义务"所逼迫出来的"**承认**",而不是"没有利害关系"的"**感谢**"①。

不过,上述作为罗马世界普遍原则的"主观的内在性"之丧失其"神圣的、内在的"色彩,而完全表现为一种外在的、抽象的形式,这一点是通过一部"罗马世界"的发展史来完成的。罗马"精神"的展开与希腊世界的情形完全不同:"希腊是原则展开它自己的内容;罗马的发展是过渡到它的反对方面,这反对方面后来并不出现为一个腐化的元素,而是原则自身所要求并安排的元素。"大致说来,罗马历史的进程即是作为罗马"精神"原则的"主观的内在性",由"内在的沉默"(内在的确信)开展而为"现实的外在性"的过程,是**各种差别的展开**和伦理生活**无限分裂**的过程。可以说,与纯粹主观的"内在性"相一致的"二元性"自始就是罗马生活的本质标志②。

罗马并不具有一种实体性的民族统一,因而没有一种真正意义上的"共同生活"即"伦理生活"的需要。一方面,一开始就存在贵族和平民的对立——黑格尔反对"贵族阶级自成一个种族"的说法,而是认为"罗马人口中较孱弱的、较贫苦的和较后来的份子自然而然地处于下贱的地位,依赖那些缔造国家的大族以及多财善战的豪民"——贵族掌握着种种"圣礼"也就是实际地掌握着国家的政治权力,但平民等于"无神",对于贵族"圣礼"的幌子也视若无睹,他们把政治的权利与这些仪式分开,只作要求政治权利的斗争。另一方面,在贵族阶层内部,每一个大"族"都有自己的"家神"和"圣礼",有自己的政治性格,都"凛然不可侵犯"。由于罗马只承认的"贵族政体"为正当的宪法,各组成部分"恶意的孤立"及其严酷的"对峙"只是在恶劣的外部环境的逼迫下才得到暂时的消解,因而只有"一种更大的严酷性"才能够将它们压制住,最后形成以绝对

---

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第297—301页。
② 同上书,第290、288页。

的"武力"维持的"统一"。因此,黑格尔认为,这种"对峙"的不同状况正是一般地将罗马的历史划为"王国"、"共和国"和"帝国"三个时期的内在依据:(1)一开始是贵族和国王的斗争,接着是平民和贵族的斗争,直到民主制度占了优势为止;(2)国内生活暂时的安宁与繁荣,使罗马得以积蓄足够的精力来完成其作为世界历史民族的伟大功业,但当对外征服达到顶峰之际,"贱民"与贵族,以及贵族派系之间的分化和斗争也使"共和"难以为继;(3)恺撒的独裁与被刺使问题变得明朗,"只有一个**单独的**意志才能够统率罗马国家",于是罗马历史进入帝王专政时期①。

至此,民族的"个体性"消亡和固结在帝国统治的"万神庙"这一形式的绝对统一中,"各种差别的划分完成了,伦理生活无限地分裂为私人的自我意识和抽象的普遍性这两个极端":一方面成立了"抽象的国家、政治和权力",凌驾在具体的个人之上;另一方面,创造了"和这种普遍性相对的人格",即"抽象的'自我'本身的自由"。这种"抽象的自由"即"人格"构成了"权利"的基本条件,但它主要地以"财产"的方式现身,而对于"那个和个体相关的生动'精神'的各种具体特征"则漠不关心。一切的单个人都降格为"私人",任何私人意志都隶属于罗马皇帝的意志之下,他们在这个特殊意志的统治下获得平等;国家则成了皇帝的"私产",而在那些私人意志的眼中,皇帝也不过是个"私人"。"皇帝只是支配,而不是治理",而民众心头"日常顾念到的,并不是他们的国家,也不是他们国家所造成的道德的统一"②。

与希腊原则中的"精神"性的快乐和欢欣不同,完成了的罗马世界沉沦到了普遍的"哀怨"之中。一方面,"**特殊的主观性**"作为"**抽象的普遍性**"在罗马皇帝身上得到了"无限"的实现,"独夫专制"只受一重限制,即凡人皆不可避免的"死亡"。黑格尔这样来描述"作为最高贵的英雄和最安分的受苦者"之典型的"尼禄"皇帝的一生:"毫无管束,毫无内在性,既不瞻前,又不后顾,没有懊悔,没有希望,没有恐惧,没有思想;因为这一切包括一定的条件和一定的目的,而这里每一个条件却纯粹是偶然的。这里的行动,举措的发源,只是欲望、好色、热情和幻想——简单地说来,只是绝无拘束的任性任意"③另一方面,"**特殊的主观性**"作为"**抽象的内在性**"即"法人"在其一切个人的"财产权"中得到实现,

---

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第293、304—305、288—290、321—322页。

② 参看黑格尔:《法哲学原理》,第358—359页;黑格尔:《历史哲学》,第288、323—326页。

③ 黑格尔:《历史哲学》,第324页。

但由于"元首和臣民之间缺少一种公平的和道德的中心点",亦即缺少"一种国家组织和宪法的联系",整个的政治权力机关不过被用作是"压迫个人、有组织地掠夺个人的工具"。摆在这些独立的和抽象的个人面前的命运是：或者在"直接的感官享受"中,或者在"思想的自由"里去发展一种对生命本身的"漠不关心"。前者的实现道路是向皇帝"乞怜求恩",甚或"侥幸行险,巧取豪夺",伊璧鸠鲁主义(快乐主义)被看作是这种生活趋向的意识形态;后者则是通过对感官世界采取一种"否弃"的方式求得"寸心的安宁",斯多葛主义(抽象的道德崇高)和怀疑主义(无目的的意志)是其意识形态[1]。

黑格尔说,"文雅和修养"是和罗马人民的"劫掠"本性不相适应的。尽管他们从希腊各地搜集了众多的艺术作品,但个人兴趣却并不能像希腊那样从事于绘画、雕塑、诗歌、哲学研究等来应对现实世界的腐败恶化。普遍分裂(异化)造成的苦难和哀怨,渴望着一种比伊璧鸠鲁主义、斯多葛主义、怀疑主义等抽象的"自我意识"更高的"调和",渴望着一种有生命内容的"精神"世界。这种不同于"抽象的普遍性"的、具有生命内容的精神就是作为"精神"的"精神",即自在自为的"绝对精神",也就是被认为是"三位一体"之后的"上帝"。人正是在对自身与上帝本性的统一中达到对"绝对精神"的自觉的。因此,黑格尔认为以色列民族和基督教正是凭着这种作为"绝对精神"的"上帝"观念获得他们的世界历史意义的。

基督教的诞生,意味着黑格尔的世界历史达到了它的"枢纽":"'世界历史'便在这枢纽上旋转。'历史'向这里来,又从这里出发。"[2]如前所述,希腊的"精神"作为一种"精神"的自觉,具有根本的限制,即"精神"存在方式的"自然性",它始终没有超出"感官"的性质,没有提高到"纯粹的'思想'"。因此,即使是罗马人"抽象的内在性"(特殊的主观性)因素也是希腊"精神"所不具有的。但罗马人的"内在性"由于它只是纯粹的形式,其内容却取自"热情和任性",因而当这个"内在性"因素实现为"私人"时,"自我"的存在只限于"我所有的财产和我的人格的承认",更进一步的内容都在这种"有限的内在生存"中消逝了。被当作"原子"看待的私人必须服从"唯一"的统治,即至高无上的权力的统治,"私人权利"所造成的历史事实却是"人格的抹杀漠视"和"'权利'的绝对消灭"。对"我们"(即如黑格尔般"理解"历史的人)而言,这种矛盾下的"不幸"

---

① 黑格尔:《历史哲学》,第326—327页。
② 同上书,第328页。

作为"命运"成为一种消灭个人人格的"世界的训练(Zucht)"或"文化的训练"。在这种"训练"的苦难中诞生的基督教,为人类历史造成了一种"绝对的基础"。在黑格尔看来,基督教的教义即其理论的方面,在罗马世界已经成熟了,但将这种自在自为的"精神"原则实现为人类社会的"自由"现实,实现为地上的天国,尚需等待另一个世界历史性民族即日耳曼民族登上世界历史舞台。[1]

三、"日耳曼世界"与"自由"

黑格尔认为,在基督教的"原罪"观念中,表达了人与自然、人与上帝的分离或异化。但当上帝被理解为"三位一体"的、自在自为的"精神"时,这种"分离或异化"的真相才开始在人们的意识中达乎自觉。"原罪"起源于对善恶的"知识",亦即起源于"精神"的觉醒,实质是"知识"作为"任性任意"使人类离开了绝对"意志",离开了"善"的纯粹内容,因而失去了他的"自然的幸福"。但黑格尔说,"那种天真的状态、乐园的生活状态,乃是禽兽的生活状态",只有"禽兽"才自在地与"上帝"为一,而"只有人类才是精神,那就是说,只有人类才是为自己"。认"自为"或"自觉"是"罪恶"的起源,乃是一个深刻的真理,这实际上是说自由是善恶之根。在黑格尔看来,世界历史的进程不过是要将基督教所领会的,并且实际上是人类自身内在本性的"精神",实现为现实的、有客观内容的"理性",或者说从自为的"自觉"到自在自为的"自由"。这便是日耳曼民族的使命,因为"日耳曼民族的使命不是别的,乃是要做基督教原则的使者"。[2]

在黑格尔看来,日耳曼民族本身具有能力,来做"'精神'高等原则的负荷者"。这种"能力"就是日耳曼民族自身所具有的对"自然的总体"的感觉,德语称之为"Gemüth"(心或心灵)。正是这个"心"在康德哲学中成为主要的沉思对象,"理性"不过是"心"之能力或表现。黑格尔对它的基本解释是:"心"是"精神"的萌芽状态,是尚未决定的"总体",是没有特殊目的的、抽象的"浑然"和"迟钝"状态,是一种"事实上并不顾虑到任何客观的状态",只"顾虑着自己普遍享受的全部状态"的"形式的意志"。日耳曼民族的这种**内在的抽象原则**与罗马民族**特殊的主观性原则**的差别在于,前者既不丧魂落魄地追求某个特殊的目的,也并不"沦入抽象的罪恶里"。正是这种"单纯的、还没有形成的心灵",

---

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第328、337—339、345页。
② 同上书,第332—333、345、352页。

适合于承受基督教的"精神"原则,发展出一种新的文明形态来①。

无论是希腊人,还是罗马人,几乎都是在内部成熟之后才转而向外扩展。日耳曼人的发展情形与此不同,他们是作为蛮族弥漫于世界之后才在先期文明的"教化"下开始发展自己的,呈现出一种"自外而内同自身发生关系的演变"特征。而"自身关系"就意味着"精神"存在的方式,意味着一种自我活动、自我否定、自我进展的过程。黑格尔因此将日耳曼民族的历史分成所谓"圣父的王国"、"圣子的王国"和"精神的王国"(即圣灵的王国)三期②。

上文提到,基督教就其教义体系而言在罗马时代已经大致完备,但在罗马民族找不到真正的基地来建立具有基督教"精神"的帝国。因为罗马帝国尤其是"拜占庭帝国"虽然已经接纳了基督教,但它的文化并不是由基督教发展而来的,其全部的国家和法律组织都与基督教的"精神"不相协调,而基督教在其中也只是保持一种完全"抽象"的存在。群众的暴乱和宫廷的卑鄙,都往往假宗教的神圣而行,但与内在的"精神"原则毫不相干。他们对待这个新的世界历史原则,就像"对待螟蛉子一样,缺乏内在的生气和活力"③。因此,真正意义上的基督教国家是罗马帝国境内的日耳曼民族建立起来的,并在查理曼帝国中达到了最初的、完整的政治形式。此时的罗马帝国可以说是已经被基督教"吞没"了。

查理曼帝国作为"圣父的王国",是一个真正有组织、有系统的"国家",创立了巩固的军事、赋税和司法行政体制。但全部体制的维系,实际上只在于"查理曼一人的权力和伟大以及他个人高贵的心灵",查理曼一死,那看似优良的政体便显得全然无用。因此,黑格尔说,"这一类的政治建筑,正因为它们骤然发生,所以必然需要它们自身所促成的否定,来给它们补充的力量;它们需要各种方式的反动",以便新的文明原则能够"生动地进入人民的精神"。类似的情况也发生在拿破仑的时代,比如拿破仑颁布于西班牙的"宪法"在支撑它的权力撤离之后就立刻瓦解了。这里涉及**黑格尔宪法学说**的一个重要原则:"一个国家民族的宪法不完全以自由的选择为依归",并不是仿佛通过"理论上的研究"和"自由的反省"便可以"决定"并付诸实施似的;相反,"一个宪法中主要的特色便是那合理的东西的自己发展,也就是一个民族政治状况在本身中的发展"④。

① 参看黑格尔:《历史哲学》,第361—362、352页。
② 参看同上书,第352、355页。
③ 参看黑格尔:《法哲学原理》,第354页;黑格尔:《历史哲学》,第348—349页。
④ 参看黑格尔:《历史哲学》,第377、380、465、47—49页。

查理曼帝国分裂之后，日耳曼民族的历史进入"中古时代"即"圣子的王国"时代，它可以看作是日耳曼民族的"文化训练"时期。由于普遍的国家权力的消失，这个时代主要呈现出以下两个特征：(1)"教会和国家的对峙"，原先作为帝国内部两个方面的"教会的东西"和"世俗的东西"，演变为"神圣王国"和"世俗王国"；(2)"皇帝"几乎成为空虚的"名号"，其下王国、诸侯和教区（Weichbilder）林立互渗，并进而演化为各近代民族国家。

按照黑格尔的说法，由于此时的日耳曼"精神"还没有承认"义务和职责"，还只是表现为"心灵"和"主观的选择"的、一种"无思虑的肤浅的为自己存在的内在性"，而不是"包含统一的内在性"，因而在"人民方面完全没有能力去领会合法秩序和共同福利"，因而当查理曼的铁腕一去，陷于孤立的一般个人为寻求保护便转而依附于"一位贵人、一个修道院、一位僧正、或者一位主教"等。于是，弱者由自由民变成臣属，强者变成压迫者，逐渐地造成一种普遍的依赖状态，而这种依附和保护关系的进一步发展便系统化为中古时代的"封建政治"。"封建"与"忠诚"相连，但这种"忠诚"以实际的不平等为原则，所以常常"为偶然机会、反复无常和暴行所左右"，只有"义务的形式构成了公平的方面"。总之，在全部的社会生活中，一切的"公理"都被个别的"强权"所抹杀，凡是"个人权威"所能到达的地方，以"政治的总体"和"国家的利益"为念的"权利平等和合理立法"也就完全被置之不顾了[1]。

一般说来，基督教会乃是"精神的东西"对于世俗纷乱的"反动"。但与世俗的"忠诚"事实上是肆无忌惮的"热情和武力"、是毫无"客观的内容"的"心灵的独断抉择"一样，教会"精神"的虔敬和崇高也在其世俗的生存中实际地演化为"虚伪的信义"。因为，其一，基督教会就它的本义而言是"上帝的王国"，作为发生影响的现存"精神"就是"基督"，就是"精神"自身，但在"上帝的王国"中居然区别出一个"教会的王国"的权威存在，这种区别本身就意味着"世俗"与"神圣"的分裂。当世俗的人必须通过教会的权威，并且是通过完全外在的事物如"圣饼"、"偶像"乃至"赎罪券"等方式达成与上帝的"和解"时，"信仰"就变成外在的"盲从"和"愚昧"而毫无"识见"可言，并实际地否认了"神和人的本质的合一性"。其二，教会对世俗权力的干预所运用的是与其对象同样性质的"武力与专断"，而且"作为一个神圣的实体权力"，它常常将自己宗教的利益或真正属于"精神"的权利同它的世俗的利益混在一起。但"君主和人民"当然能够

① 参看黑格尔：《历史哲学》，第378、381—382、385页。

鉴别两者的不同，认出那些常被作为“教会干预”借口的世俗利益，因此他们实际上只在利益相容时才和教会站在一边，否则也置“开除教籍和其他宗教罪罚”于不顾①。

在“世俗王国”和“精神王国”的残酷斗争中，教会逐渐取得了对世俗权力的独立和优势，而这一优势在“十字军东征”中达到顶峰。但基督教世界在耶路撒冷发现“感官界的一切虚荣都消失了”，因为他们找到的不过是“空空如也的圣寝，而不是‘世俗的东西’和‘永恒的东西’的结合”。“圣地”的收复同时是它的真正“丧失”。由于对“最高形式的感官鉴临”的失望，民众对教皇的尊敬减少了，君王诸侯们对于此种“神圣”的任务也不再像以前一样热忱。基督教世界从此在世界历史舞台上不再作为一个整体而存在。因此，黑格尔认为，“十字军东征”的绝对收获，乃是这样一种“确信”：“知道人类必须在他自身内寻求那种属于神性的世间生存，主观性因此取得了绝对的认可，而在本身获得了对于神明的关系的决定。”②

文艺复兴、美洲的发现和东印度新航线的开辟，被黑格尔看作是中古时代的结束。与此同时，世俗世界实际的政治运动亦即诸侯领地扩展或归并为民族国家的运动，意味着日耳曼民族的政治组织形式由“封建政体”向“君主政体”的过渡，意味着“个人的意志以全体的共同利益为依归”的“一种名副其实的政治权力”的普遍诞生。教会自身的腐化和各民族国家内在稳固的发展，使“神圣王国”和“世俗王国”的矛盾“自在地消失成为无精髓的形态”；而随着工商业的发展兴起的“城市”，在君王和贵族以及各民族国家之间的斗争中，一步步地取得其重要的地位，成长为“第三等级”③。在传统日耳曼民族发生的“宗教改革”和发端于拉丁化的日耳曼地区的“启蒙运动”，更是为以真正的内在性原则为基础重建政治国家准备了必要的思想前提。这种重构民族国家政治生活的首次伟大实践便是“法国大革命”④。

---

① 参看黑格尔：《历史哲学》，第341—342、389—395页。

② 同上书，第405—406页。

③ 参看黑格尔：《历史哲学》，第423、411、416—418页。并参看黑格尔：《法哲学原理》，第360页。

④ 黑格尔特别注重“那些留在他们古代居处的日耳曼民族与那些散播在罗马帝国并和被征服各民族相混合的日耳曼民族”之间的差别，认为前者（包括意大利、西班牙、葡萄牙和法兰西等国家）更多地沾染了罗马民族的“抽象性”原则，而后者（主要指日耳曼本部、斯堪德那维亚半岛和英格兰）则保持了较纯正的日耳曼民族的“内在性”原则，并认为这种差别乃是“宗教改革”和“启蒙运动”及“大革命”分别发生的重要渊源（参看黑格尔：《历史哲学》，第358—360、431—433、455—457、464—466页）。

尽管黑格尔晚年认为法国大革命从实际的政治效果上说并没有完全实现，但“拿破仑宪法”的诞生已经意味着“精神的王国”（圣灵的王国）的开端，意味着“世界历史”的终结。因为“自由的理念”而不仅仅是“抽象的自由观念”已经真正进入了“意识”，并且，更为重要的是，这一“自由的理念”已经在黑格尔本人的哲学中达到了“思想”形态的存在。接下来，我们就来考察黑格尔哲学中“自由理念”具体的逻辑内涵。

第二节　客观精神中自由理念的逻辑环节

在黑格尔的“哲学全书”中，“世界历史”是作为“客观精神”的最后环节被讨论的。但实际上，作为“历史本身”的自由理念，其内涵恰恰就是“客观精神”所处理的对象：从“抽象法”到“世界历史”形成了一个自我回复的“圆圈”。可见，一部《历史哲学》不过是以“历史进展”的形式所作的、进入“客观精神”之“自由理念”的导引；正如《哲学史讲演录》一样，作为“历史”终结形态的哲学本身并不在关于哲学“历史”的叙述中，而是以纯粹概念的方式呈现在黑格尔本人的“哲学全书”中。因此，在《历史哲学》的“导论”里，黑格尔这样写道：“我暂时所说的话，和我继续要说的话，就算是关于我们这门科学的，都不得看作是假设或者前提，而应看作是对于全体的一种概观，看作是我们将要做的考察的结果，这一个结果恰巧是我所知道的，因为我已经认识全体了。”[1] 这里所谓的“全体”就是表达在《哲学全书》“客观精神”部分，尤其是《法哲学原理》中的“自由理念”。

一、关于“自由意志”的简单概念

“法”（Rechts，Right），或译为“法权”、“权利”。在黑格尔看来，严格意义上的“法哲学”所要陈述的乃是“哲学法”或“自然法”（自然权利）。在黑格尔之前，“自然权利”已经是哲学家们“法权”学说的惯用语，最著名的便是霍布斯与卢梭提出的两种相互对立的“自然状态”说。黑格尔的“自然法”或“哲学法”与这种虚构一种自然状态、然后讨论在其中“自然权利”的做法相去甚远，在他看来，“关于这种状态除了说需要从中脱出以外，没有什么更合真理的话可说。与此相反，社会则是法权唯有在其中才具有自己现实性的那种状态。需加以限制

---

① 参看黑格尔：《历史哲学》，第10页

和付出牺牲的，恰恰是自然状态具有的随意与暴行”①。黑格尔意义上的“自然”指的是“事物的自然本性”，所谓“自然法”也就是依照“法”（法权或权利）的**本性**加以“概念”的认识，因此又可以称作是“哲学法”。

那么，什么是“法”的本性呢？黑格尔说“法”的本性即是“自由”，因而“法哲学”也就是关于“自由”的哲学陈述，即是“自由”的“理念”。而“自由”之为“自由”，不过就是“自我意识”或“意志”。因此，在《法哲学》中，“自由”、“意志”和“法权”是作为同一事情的不同名称出现的。

在黑格尔看来，“意志”作为“自由”的首要规定是“自己规定自己”，亦即通过反思所达到的“自我的抽象同一性”或抽象的“自我意识”：“我从我在自身中所发现的或设定的每一个规定中能抽象出来的这种可能性，即我从一切内容中犹之从界限中的越出逃遁。”②这种否定一切内容的“意志”便是“抽象的自由”或“否定的自由”。人可以将“自我”从一切事物中“抽象”出来，可以抛弃一切甚至“生命”，因此“自杀”可以说是人具有“抽象自由”的极端证明。但这种“抽象的自由”只能说是**关于“自由”的初始“概念”**，而不是展开了的、具有充实的内在规定的“自由理念”。坚执这种“抽象自由”的观点是“理智形而上学”的自由观，它曾经主导了从启蒙运动到法国大革命时期整个的“自由”思潮。因此，对“意志自由”的“概念式”理解必然要求把握这个抽象“自我”的进一步规定，这便构成所谓“**差别**”、“**中介**”或“**过渡**”**的环节**。“自我”获得一个内容，这个“内容”或者是“自然所给与”，或者是“从精神的概念中产生出来的”。这样，“意志”就从“无差别的无规定性过渡到区分，过渡到设定一个规定性来作为一种内容和对象”，是“自我有限性或特殊化的绝对环节”③。

以上两个环节，在费希特的“自我”学说中也已经具备。但由于费希特将“无限自我”即“抽象自我”看作是完全肯定的东西，因而“非我”便显得是外在附加的事物，成为一个必须克服又始终无法真正克服的“无限的阻力”。具体的“自由意志”必须被看作是以上两个环节的统一，这是黑格尔所谓“思辨”哲学的旨趣所在。这便是“经过在自身中反思而返回到普遍性的特殊性——即单一

① 黑格尔：《哲学科学全书纲要》，上海人民出版社，2002年，第301页。此外，关于“自然权利”学说的“古今”差别，可以参看列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》(三联书店，2003年)。不过，黑格尔显然不会赞同这种“古今”差别的，因为古典的“自然权利”在黑格尔看来就是“习惯法”或“伦理”，它和经过反思加以明确表述现代“实定法”一样，都应当以真正的“自然法”或“哲学法”为自身的真理。

② 黑格尔：《法哲学原理》，第14页。

③ 同上书，第16—17页。

性” 这里的关键是理解所谓的**“返回”自身**:“意志”首先作为纯粹的活动或“自我意识”而肯定自身,然后“把自己设定为他物”,而“自由”就意味着**在“他物”中保持自身的“同一性”和“普遍性”** 保持自身的一种方式是,在意识到自己被“限制”的同时意识到“规定性”的东西不过是“我的”自我规定,是我的“理想性”的东西或一种“单纯的可能性”;另一种方式则是,通过活动或某种中介将“理想性”的东西或“可能性”变成现实[1]。

不过,上述由“普遍性—特殊性—单一性”诸环节得到理解的“意志自由”可以说还是一种“直接形式”的自由或“自然的”意志,或者说是关于“自由意志”的简单概念。一方面,“意志”自我设定的自由还是“对我们来说”的自由,而“意志”自身并不以自身为对象,即就整个“意志”行为来说还是未经“反思”的自由;另一方面,在其中作为意志之“内容”的“特殊性”事物固然是“为我的”存在,但除此之外,就“内容”本身而言也还没有得到真正“自由”的决断,即没有获得“真理性”的规定。或者说,两者实际上是同一回事,因为“意志”以自身为对象即由“自在”到“自为”这一转变的实质或关键,就在于对“意志”的内容做出“真理性”的“决断”。最初显现在“直接的或自然的意志”中的“内容”不过是一系列的“冲动、情欲、倾向”等,而且每一种“冲动、情欲、倾向”,又似乎往往具有“多种多样”的现实的对象和实现的方式,只有当“意志”克服这种“双重的无规定性”进入一种“单一性”的存在即做出“决断”时,它才成为“现实的意志”。但只要这种“决断”尚未获得“真理性”的内在尺度,那它就必然是一种“出于任性的偶然决断”,因而“意志”仍然可以说是仅仅在“形式”上“自由”的意志[2]。

在黑格尔看来,“任性”的意志实际上是“矛盾的意志”。诸种“冲动和倾向”及其种种实现方式之间的“斗争”常常迫使“意志”陷入无法行动的困境或放弃它的“普遍性”诉求。对这种未曾得到“真理性”规定的“冲动”或“倾向”,从不同的角度着眼可以做出或“善”或“恶”的评价:就它们是“内在的从而是肯定的”而言是“善”的,因为其中毕竟包含着“意志”的自由;就它们仅仅是“自然规定”,从而一般地不同于“精神性”的自由而言是“否定的”即是“恶”的。这种善恶的对立,黑格尔称之为“冲动”评价的“辩证法”,也就是说,无论采取上述两种观点中的任何一种,也还是“主观任性”。关键的问题在于必须“纯化”冲动,亦即“冲动应该成为意志规定的合理体系”。而要做到这一点,就必须依

① 黑格尔:《法哲学原理》,第17—19页。
② 同上书,第21—22、23—25、28页

照“意志”的本性来把握“意志”，亦即对“意志”取得思辨的或概念的理解。并且不仅仅是对“我们”而言，更重要的是对“意志”本身而言必须做到这一点，因为“意志”只有作为“能思维的理智”才可能成为“真实的、自由的意志”。当“思想**思想**思想”、“意志**意志**意志”或“自由希求自由”时，“自由”意志才作为“自在自为”的意志是“真实的意志”①。

自在自为的意志即以自身为对象的意志，其存在就是“对象”即是“自身”、“外在性”即是“内在性”，或者说“前进”即是“回溯”的自身运动过程。在这种自身运动的过程中，意志成为真正“普遍的”意志，意志的主观性存在即是其自在的或客观性的存在——“排他的和作决定的单一性”即是“普遍性本身”。因为，在其中，意志的“主观性”不再作为单纯的“自身同一”，不再作为偶然的特殊的“任性”，不再作为仅仅形式的“我属性”；同样，意志的客观性也不再作为缺乏“自我意识”的，“没入于它的客体或状态的”直接自然的意志（如儿童的、古代伦理性的、奴隶的、迷信的意志，等等）。此外，这种意志自身的运动或活动作为真正“客观性”的活动，不仅仅意味着，“意志”内容从最初“抽象的概念”到作为“体系的总体”的“具体理念”的本质发展；而且意味着，“意志”通过实现它的“目的”达到“外部实存的那定在的直接性”——正如黑格尔那句颇费争议的名言所说：“凡是合乎理性的东西都是现实的；凡是现实的东西都是合乎理性的。”②

只有与上述“真实的意志”合一的“法”，或者说作为“自由理念”的现实存在的“法”才具有真正的“神圣性”，因为它不再是“形式主义”法学所理解的、作为单个人的特殊的主观性之对立面的“外在的、形式的普遍物”。不过，在黑格尔看来，只有“世界精神的法”才真正是最后的、绝对的、神圣的“法”，尽管拿破仑的《宪法》已经提供了一个“原型”，尽管黑格尔的“哲学”给出了这种“法”的基本精神，但黑格尔也并没有乐观到认为这种“世界精神的法”已经是实现了的，而仅仅是认为它是“现实的”即必然要实现的③。

二、“自由理念”的逻辑环节

作为“世界历史”之理念即真理的“法权”（自由），包含着“**抽象法**”、“**道**

① 参看黑格尔：《法哲学原理》，第26、28—31页。
② 同上书，第31—36、11页。
③ 同上书，第36—38页。

德”和“**伦理**”三个本质环节。《法哲学原理》的书写方式是“逻辑学”的，“抽象法”和“道德”相当于《逻辑学》中的“存在论”与“本质论”之间的抽象对立，作为两者的统一或真理的“伦理”则相当于“概念论”。在黑格尔看来，唯有达到“概念论”意义上的“概念”才是有机的即实体性的，只有这种“概念”的运动才能谈得上是真正的“发展”：“概念的进展既不复仅是过渡到他物，也不复仅是映现于他物内，而是一种发展。”[1] 在自然界中，“生命”相当于这种有机的概念，反过来，黑格尔也谈“概念”或“理念”的“生命”；而在“法权哲学”中，“伦理”即是生命形态的法权，“**家庭**”、“**市民社会**”和“**国家**”构成“伦理”生命机体自我运动的辩证环节。

1. “抽象法—道德—伦理”

抽象法或形式法的陈述对象是“自由意志”的直接性存在，或者说是“自由意志”的抽象概念。所谓“自由意志”的直接性存在，指的是意志的“否定的实在性”即“抽象地自我相关的现实性”（抽象的自我同一性），这便是“人格”（Person）。“**人格**的要义在于，我作为**这个人**，在一切方面（在内部任性、冲动和情欲方面，以及在直接外部的定在方面）都完全是被规定了的和有限的，毕竟我全然是纯自我相关系；因此我是在有限性中知道自己是某种**无限的**、**普遍的**、**自由的**东西。”[2] 也就是说，“人格”不仅仅限于一般的对自身存在的“意识”，而是对完全抽象的“纯粹自我”的意识。我们可以一般地认为凡是人都具有意识，并且具有“自我意识”，动物就说不出一个“我”字，但仅仅能够说“我”的人并不就是“人格”。相反，作为“人格”必然意味着达到了对自身抽象的“绝对自由”的意识，因此，个人和民族并不天然地具有人格或自由意识，毋宁说这恰恰是一部人类历史的产物。

这种抽象的“人格”即抽象的自由意志，是抽象法或形式法的概念与基础；抽象法或形式法也仅仅以这种抽象的“人格”或“自由”作为探讨的对象，而不涉及意志的特殊性的方面，即既不涉及“我”的情欲、需要、冲动、偶然偏好等特殊性存在，也不考虑“我”的意志中可能包含的动机、见解和意图等。因此，抽象法只是“形式”地界定这种“抽象”自由的可能存在方式及其可能遭受到的侵害。

在黑格尔看来，“人格”作为抽象的自由必然要以“物权”或“所有权”的方

① 黑格尔：《小逻辑》，第329页。
② 黑格尔：《法哲学原理》，第45页。

式实现自己。因为"人为了作为理念而存在,必须给它的自由以外部的领域",由此,"所有权的合理性"就不在于"某物"满足了特定的需要,而在于"物"作为"外在的东西"扬弃了"人格的纯粹主观性"。"物"之为"物"的规定性是纯粹的"外在性",正如"物"在经验知识中的显现以"意识"(感性、知觉、知性)为根据一样,"物"成为"所有物"的根据在于"自由意志"对物的渗透即"占有" "自由意志"之"自由",一方面在于从一切"物"中抽象出来达到对自身的"无限的肯定",同时也就具有将一切"物"据为己有的"绝对权利"。"占有"或"所有"的合理性,就在于对"抽象自由"的"绝对权利"的证明①。

由于具有普遍性的"自由意志"总是"我"的意志,即作为一个单元的或个体性的意志,因此"所有权"必然具有"私人所有权"性质。至于"公共占有"反倒是一种"任意"或偶然的事,因为"共同所有权"具有"自在地可分解"的性质,可以被分解为"个别所有"。当然,在黑格尔看来,"家庭"和"国家"不属于"公共占有"的范畴。这里所谓的"公共占有"指的是两个纯粹抽象的"意志"或"人格"之间通过"所有物"发生的关联,而"家庭"和"国家"是比抽象"法权"更高的法的领域②。

在一切的所有物中,"身体"被看作是首先应当被"意志"占有的对象,而且由于"意志"与"肉体"的不可分割,"对我身体所施加的触动或暴力现实地而且现在地直接触动到我",因此"意志自由"直接地包含着"人身自由",也因此"侮辱人格"与"毁坏我的身外财物"具有根本上的差别。也就是说,"所有权"可以本质地区分为"生命权"和"财产权"③。

由于"人格"既可以渗透于"外物"之中,也可以抽离于"外物"。因此,可以有"所有权"(包括部分生命力如有限时间的劳动)的转让和通过"契约"关系进行财产的赠送、交换或共同占有。又由于"个体"意志的自由以及"契约"关系的存在自始就以意志之间的相互"承认"为前提,因此也就可以发生"否定"此"承认"的"争讼"、"欺诈"乃至"犯罪"等"不法"事件。而"不法"之为"不法"恰恰显露了"自在的法"的存在,并通过"直接报复"向"刑罚"的转变,"自在的法"达到了它的现实存在。也就是说,"抽象的自由"作为客观的"正义"或"善"进入了"意识",由此产生的"特殊性的意志"与"普遍性的意志"之间的差别,通过

① 参看黑格尔:《法哲学原理》,第50—52页
② 同上书,第54—55页。
③ 同上书,第55—57页。

意识自身中的"反思"成为"道德的观点"或"主观意志的法"。

与作为"自由意志"的直接性存在或自然存在的抽象"法权"不同,"道德"是"自由意志"的"自为存在"即"意志的主观性"。正如"法"与"不法"是以"自由意志"的直接存在为基础一样,"道德"和"不道德"也以"自由意志"的"主观性"存在为依据。由于在自身中反思的"意志的主观性",并非自始就与"客观意志"或"普遍意志"合一,而是存在着"内在的东西"(善)和"外在的东西"(现存世界)的对立,因而"道德的观点"乃是"关系的观点、应然的观点或要求的观点"①。

"意志作为**主观的或道德的**意志表现于外时,就是行为。"在这里,"自由意志"与"行为"的关系取代了抽象法中"自由意志"与"物"的关系,成为陈述的要点。行为必然引起后果,甚至可以说"后果"作为"行为本性"的表现就是"行为本身",因此行为不能否认后果也不能轻视后果;但另一方面,"后果"也包含着与"行为的本性"无关的、"外边侵入的"和"偶然附加的"东西。而任何行为如果要算作"道德"的行为,首先必须具有"为我"的特征,即当它表现于外时,我意识到这是"我的"行为。一般来说,我应当而且只是对"我的"行为所引起的外部情况的变化负有责任。因此,"故意"与"责任"构成了"道德意志的法"的第一个环节:"行动只有作为**意志的过错**才能**归责**于我。"②

行为的"后果"确实可能受到种种外部情况的影响,但"我"作为"能思维的主体"自始就应该认识个别行为中的"普遍的方面",这样的"普遍物"就是包含在我的"故意"中的"意图"。正是在这个意义上,只有未成年人、白痴、疯子等才可以就其行为免除部分或全部的责任,因为追究行为的责任意味着将行为人当作具有思维和意志自由之"尊严"的人来看待。而包含在行为中的"普遍物",意味着"更具体意义上的主观自由,也就是在行为中找到他的满足的主体的法"。所以,"意图"作为更高的"道德观点",不仅仅是对行为的"我属性"的确认,而在于在行为中求得"满足"。这种"满足"作为主体的"目的"也可以称之为"福利"或"幸福"。如果说在抽象法或形式法的范围内,"法"的行为即自身意志自由的直接肯定意味着对他人意志的否定或"禁令",那么在道德的领域,"我"的意志的规定在对他人意志的关系上是肯定的,因为"福利"作为在自身中反思着的自由意志的主观内容,是与"普遍物即自在地存在的意志"相关

① 参看黑格尔:《法哲学原理》,第41、112页。
② 同上书,第116、119—120页。

的,"同时也是他人的福利",甚至可以空泛地说是"一切人的福利"①。

但无论对我还是对他人而言的"福利",都显然不能替"不法"行为作辩护,而"紧急避难权"又表明,作为各种目的之总和的"生命"具有"与抽象法相对抗的权利"。于是,"福利没有法就不是善",同样,"法没有福利也不是善",而"善"则是"其实质由法和福利所构成的、内容充实的东西",是"特殊意志的真理"。因此,"善"应当成为"主观意志"的"义务",凡我认为不合理的东西(恶),一概不予承认;"善"也必须通过"主观意志"才能进入"现实",即我应该赋予"善"或"义务"以特殊的内容,"这种内部的规定活动就是良心"。但在道德的领域即主观意志自由的领域,作为"主观性的纯自我确信"的"良心"与作为"应当"的"善"一样,始终只是一种"抽象的东西":"善以它的现实性为对立面,主观性以善为对立面",而唯有"主观的善和客观的、自在自为地存在的善的统一"才是真理,此"真理"即"伦理"②。

"伦理"不仅是"善和主观性的真理",而且是"主观性和法的真理":"法"缺乏"主观性"的环节,而"道德"则仅仅具有"主观性"的环节。"伦理"作为"自由的理念"是"活的善",是"现存世界和自我意识"的内在本性或实体。只是在这"伦理性的实体"中,作为"意志自由"的直接形式的"法权"与作为"意志自由"的反思形式的"道德"(义务)才能获得真正具体的规定和充实的内容,或者说,诸"自由意志"之间才可能具有一种"有机"的关联。

2."家庭—市民社会—国家"

如果说"抽象法"和"道德"领域都是以"个体"的意志为对象因而是"抽象"的领域的话,那么,"伦理"作为"实体"、作为伦理生活、作为诸意志之间的"关联",便真正进入"自由意志"的"概念性"存在,因而具有生命的形式,亦即具有"精神性",是自在自为的能动的存在。

具有"精神性"的、直接的"伦理"生活领域是"家庭"。黑格尔说,"爱"是家庭的唯一的原则,个体在其中是"实体性"的关联,亦即个体之间不是作为抽象"人格"通过"契约"结合在一起的共同存在,而是作为家庭"成员"的存在。黑格尔强调婚姻的实体性和神圣性——"婚姻是具有法的意义的伦理性的爱",反对将"家庭"看作是纯粹的"肉体"关系或"契约"关系。严格说来,婚姻的缔结还只是属于"真挚和情绪"的方面,"夫妻关系不是在它自身中而是在子

① 参看黑格尔:《法哲学原理》,第121—128页。
② 同上书,第128—130、132—134、161—163页。

女中得到它的现实”。因此，从家庭“伦理”的实体性或普遍性上看，“家庭成员之间的伦理关系不是情感关系或爱的关系”，而应当视为“个别的家庭成员对其作为实体的家庭整体之间的关系”①。

由于子女“经教养而成为自由的人格”，并有能力拥有“自己的自由财产和组成新的家庭”，原先构成出发点的家庭便在伦理上解体了：“家庭自然而然地和本质地通过人格的原则分成多数家庭，这些家庭一般都以独立的具体的人自居，因而相互见外地对待着。”这种本质地发生的“差别”和“分化”，可能历史地导致“家庭”平静地扩大为“民族”，但从哲学原则上看，则意味着相对于伦理的“普遍性”和“实体性”的“特殊性”与“个别性”的环节，而以“特殊性”和“个别性”为基础原则的“伦理”领域就是“市民社会”②。

在市民社会领域，“具体的人作为**特殊的人**本身就是目的”，这是**第一个原则**。所谓“特殊的人”乃是一个“各种需要的整体以及自然必然性与任性的混合体”，而“特殊的人”本质上又是与另一些同样的“特殊性”相关联的，每一个人都以他人为中介，同时也就是以“**普遍性的形式**”为中介。这种“普遍性的形式”构成市民社会的**另一个原则**。“利己的目的”在“普遍性的形式”制约下运动，从而建立和发展出了一切方面的相互依赖关系和制度：（1）“需要的体系”——“通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足，使需要得到中介，个人得到满足”；（2）“包含在上列体系中的自由这一普遍物的现实性——即通过司法对所有权的保护”；（3）“通过警察和同业公会，来预防遗留在上列两体系中的偶然性，并把特殊利益作为共同利益予以关怀”③。

“人”作为“抽象法”的对象，被视为“**人格**”，在道德的领域，人是“**主体**”，而在市民社会中人则是“**市民**”（bourgeois）。市民作为“有产者”和“需要的整体”具有了一种现实性，是关于人的具体的观念，即所谓“人”（Mensch）。“市民”当然一方面是“家庭”成员，另一方面是“国家”公民，但在“市民社会”的考察中，市民是纯粹作为“需要”和为满足需要而活动（主要是“劳动”）的“私人”出现的。在黑格尔关于“市民社会”的分析中，最可注意的是“私人”存在的“**等级**”的必然性和“**警察与同业公会**”的必然性。

“等级”存在的自然基础是“私人”的特殊性——“自然的不平等”（包括禀

---

① 参看黑格尔：《精神现象学》下卷，第14、8—9页；黑格尔：《法哲学原理》，第175—179、187页。

② 参看黑格尔：《法哲学原理》，第190、195—196页。

③ 参看同上书，第197—198、203页。

赋、体质、出身等)以及由此发展出来的种种“差异”。这些“差异”又由于“其内容中固有的普遍性而集合起来,并区分为各种普遍的集团”,形成“在需要、有关需要的手段和劳动、满足的方式和方法,以及理论教育和实践教育等各方面的特殊体系”。黑格尔将这些“集团”、“体系”或“等级”从概念上划分为“实体性的或直接性的”、“反思的或形式的”以及“普遍的”:(1)“实体性的等级以它所耕种土地的自然产物为它的财富”,并直接以“家庭关系和信任”为伦理基础,保持着“家长制的生活方式和这种生活的实体性情绪”,这即是“农业”等级;(2)“反思的或形式的”等级指的是“产业等级”,“它从它的劳动中,从反思和理智中,以及本质上是从别人的需要和劳动的中介中,获得它的生活资料”,比较富有“自由和秩序”的要求,还可以更进一步地区分为“手工业等级”、“工业等级”和“商业等级”;(3)“普遍等级以社会状态的普遍利益为职业”,或者拥有私产,或者由国家给予待遇,因此免于“参加直接劳动来满足需要”[1]。

“等级”存在的合理性是,一方面“等级”存在源于对“特殊性”的保障,而保障“特殊性”即是维护人的“自由”,由于“特殊性就是不平等所在之处”,排除“特殊性”的抽象平等反倒是“不法”;另一方面,在“私人”自由活动中形成起来的“等级”与“家庭”同样构成“国家”的基础,“等级之所以重要,就因为私人虽然是利己的,但是他们有必要把注意力转向别人”,也就是说,在“等级”中存在着“把利己心同普遍物即国家结合起来”的根源[2]。

由于“等级”存在的内在必然性是以私人的“任性”为中介的,而“司法”的体系仅限于“所有权”的保护,因此以“每一个人的生活和福利”为关怀对象的“警察和同业公会”便具有其存在的必然性。“警察”(Polizei)在这里是指“广义的内务行政而言”,其“监督和照料”的目的在于就“司法”范围之外的事务成为“个人与普遍可能性之间的中介”。而实际上,无论是“司法”还是“警察”,都属于广义的“普遍等级”。又由于“农业等级”和“普遍等级”自身具有直接的“普遍性”因素,而“产业等级”在本质上则集中于“特殊物”(“私人”活动),因此“同业公会”主要为“产业等级”所特有。“同业公会”的存在相当于所属成员的“第二家庭”,它在“公共权力”的监督下照顾内部成员的特殊利益和共同利益。可以说,“同业公会”就是上述与“家庭”一同构成“国家”伦理基础或根源的“等级”因素的现实存在——“婚姻的神圣性和同业公会的尊严性是市民社

---

① 参看黑格尔:《法哲学原理》,第211—214页。
② 同上书,第58、212页。

会的无组织分子所围绕着转的两个环节"①。

在近代诸多政治学说中，"市民社会"是作为"国家"来讨论的。黑格尔极力反对这种观点，而主张"国家"是不同于"市民社会"的、伦理生活的"第三阶段"，亦即"个体独立性和普遍实体性在其中完成巨大统一的那种伦理和精神"②。

需要特别强调的是，作为伦理生活"第三阶段"的国家，并不与"家庭"和"市民社会"相对立，而是将此前一切"自由意志"的实现阶段或表现方式包括在自身之内。因此黑格尔说，国家是"机体"，是"神物"，是"地上的精神"，是"绝对的权力"，是"伦理理念的现实"。

首先，我们来看黑格尔的"国家"与"个人"的关系。"国家"不仅是伦理理念的诸本质规定的概念体系，而且是伦理理念的现实存在。这种现实存在是调整一切个人生活的绝对力量，个人相对于国家是"偶性"与"实体"的关系：一方面，"正是在个人中，这些力量才被观念着，而具有显现的形态和现实性"；另一方面，"个人存在与否"，"观念与否"，对于这种客观的伦理力量而言义都无所谓。可以说，国家是个人存在的格式或范畴，只要个人存在，就必然进入这些格式与范畴；而这些格式或范畴作为理念又植根于个体的自由意志，是个体自由意志的全部可能性和现实性。国家不但包含而且提升了"抽象法"和"道德"阶段的个人自由，因为国家不仅仅保障公民自由"置产"（财产是"法权"的现实）和发表"意见"（参与"公共舆论"是道德自由的现实），而且使个人在"国家"的"普遍生活"中达到"伦理人格"，获得"有限精神"必然追求而可能具有的最高满足。因此，在完成了的"国家"中，"义务"就是达到本质、获得肯定的"自由"，个人最高的权利、最大的使命和无上的光荣也就是成为国家公民③。

其次，我们来看"国家"与"家庭"、"市民社会"的关联。国家是家庭和市民社会的"真实基础"，而国家也只有展开为家庭和市民社会这样两个内部发展的环节才是"有机"的、"生动活泼"的。"家庭"直接是伦理性的即实体性的存在，但"家神是内部和**下级**的神；**民族精神**（雅典娜）是**认识**自己和**希求**自己的神物；**恪守家礼**是感觉和在感觉中体现的伦理；至于**政治德行**是对自在自为地存在的、被思考的目的的希求"④。从历史进程上看，市民社会及其个人（人格）原

① 参看黑格尔：《法哲学原理》，第237、249、251页。
② 同上书，第43页。
③ 参看黑格尔：《法哲学原理》，第165、168、253—254页。
④ 同上书，第265、253页。

则相比于国家无疑是晚出的事情。但在黑格尔看来，在市民社会的“个人的分立乃是起规定作用的东西”，“规定”即是分化和展开：一方面“无限**区分**，一直到自我意识独立的**自身内心的存在**”；另一方面通过“教养中所含有的**普遍性**的形式，即**思想**形式”，“精神在**法律**和**制度**中，即在它的**被思考的**意志中，作为**有机的**整体而对自身成为客观的和现实的”①。因此，“市民社会”存在和发展恰恰是国家理念展开和实现的内在环节。

最后，我们来看黑格尔“国家”理念的现实形态即“作为制度的国家”。说“国家是机体”或国家是自我认识和自我实现的“精神”，无非是说“国家”体现在“法律和制度”中的现实存在乃是“各种不同的权力及其职能和活动领域”的划分，而“国家权力的必然划分”的真正含义虽然可以说是“公共自由的保障”，但最为关键的事情是必须认识到“权力划分”所包含的“差别”原则的“合理性”根据：“惟有概念在本身中的**自我规定**而不是任何其他的目的和功利，才是各种不同权力的绝对渊源，而且正因为如此，国家组织自身才是理性的东西和永恒理性的图像。”②在黑格尔看来，“只要国家**依据概念的本性**在本身中**区分**和规定自己的活动，国家制度就是合乎理性的。结果这些**权力**中的**每一种**都自成一个**整体**，因为每一种权力实际上都包括其余的环节，而且这些环节（因为它们表现了概念的差别）完整地包含在国家的理想性中并只构成**一个单个的**整体”③。

黑格尔眼中的“政治国家”依其概念“自我”区分为以下三种“实体性的差别”：立法权、行政权和王权。如果我们抛开所谓“君主立宪制”的外衣，就会发现黑格尔“王权”的实质是“国家主权”即“国家权力”本身，因此它作为“理念”实际上包含着上述三种权力，作为“理念”的现实化是一个国家的具体存在。“君主”不过是“主权”的象征或人格化，而“王位世袭”则是“主权”神圣性的象征，“神圣”意味着非派生的、自然而永恒的自身起源。从表面上看，君主的确具有“最后决断的主观性的权力”，但是实际上的情况是：一方面，无论一个国家采取怎样的政治制度，“一切行动和现实的事都得由一个领导人作出统一的决断来开始和完成”；另一方面，君主的“最后决断”并非“为所欲为”，“决断”的客观性可以说“就是整个国家制度和法律”，而且等待“决断”的特定内容（包括事物的情况和决定的法律根据及其他根据等）是由“最高咨议机关及其成员”来

① 黑格尔，《法哲学原理》，第265、252页。
② 同上书，第268、284—285页。
③ 同上书，第283—284页。

负责的，因此"当国家制度巩固的时候，他除了签署之外，更没有别的事可做"[1] 因此，"王权"的存在实际上是要保持"主权"的完整性，以消除由于诸权分立和相互抗衡带来的弊端。

"行政权"从表面上看来是"执行和实施国王的决定"，但实际上不过是"贯彻和维护已经决定了的东西"，亦即"使各个特殊领域和个别事件从属于普遍物"[2] 而"普遍物"的具体规定来自"立法权"，"立法权"涉及的是"法律本身"的进一步规定，以及"那些按其内容来说完全具有普遍性的国内事务" 但"立法权"本身乃是"国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提"，因此"国家制度"或"国家本身"不是由"立法权"直接规定的，但又的确是通过"法律的不断完善"、通过"普遍行政事务所固有的前进运动的性质"得到进一步发展的[3]。"立法权"同样关联于"王权"（最高决断环节）和"行政权"（咨议环节），在黑格尔看来，"等级要素"也是"立法权"中的重要环节 初看起来，"**等级**要素的作用就是要使普遍事务不仅**自在地**而且**自为地**通过它来获得存在，也就是要使主观的**形式的自由**这一环节，即作为**多数人**的观点和思想的**经验普遍性**的公众意识通过它来获得存在"[4] 但实际上，无论是一般的"等级要素"或是通过"代表制"来体现的"等级要素"，在"立法"过程中所试图表达和体现的与其说是他们的"意见"，不如说是真实的"利益"即"权力"。因此，黑格尔说："如果议员被看作**代表**，那末只是当议员不是**个别的人**和某种不确定的群众的**代表**，而是社会生活的某一重要**领域的代表**、是这一领域的巨大利益的代表的时候，这一点才具有有机的合乎理性的意义。"也就是说，"代表制"的真实意义或"真理"乃在于"利益本身真正体现在自己的代表身上，正如代表体现自己的客观原则一样"[5]。因此，国家权力的实质和源泉在于国家自身的存在，或者说在于"利益"的格局；而"利益"领域的区分也就是国民生活的领域区分，按照黑格尔的说法，这归根到底又**源自或者就是**一个国家的"概念"或"民族精神"的现实状况。因此，一个民族的"宪法"或国家制度绝不是可以先验地给予或抽象地制定的。

在黑格尔的所有学说中，恐怕没有任何一种比他的"国家"学说更遭人诟病的了。比如黑格尔为"王权"和"长子继承制"所作的辩护等，在今天看来都

---

① 黑格尔：《法哲学原理》，第 299、306—307、300 页；另参看黑格尔：《历史哲学》，第 467 468 页

② 黑格尔：《法哲学原理》，第 308、287 页

③ 同上书，第 315 页

④ 同上书，第 318—319 页

⑤ 同上书，第 329 页

是不言而喻的"谬误"。但实际上即使是在黑格尔为这些古代政治的"遗留物"作辩护时,由于他是就完成状态的现代"自由理念"来对此展开描述的,因此在"辩护"的同时实际上已经将它们纳入了"现代"法权原则的框架之内。也就是说,以一种隐秘的方式从根本上取消了它们在古代政治中所具有的"特权"意味。黑格尔关于"国家权力"的三种划分及其论述次序(王权—行政权—立法权)也已经既隐晦而又鲜明地表达了"立法权"作为现代法权之"理念"的地位。不过,我们将在马克思对黑格尔"历史观念"的批判中看到,黑格尔所谓的"国家"与"自由"并非最后、也非最初的"真理"。

在本章中,我们重点考察的是黑格尔的"历史理念"亦即"自由理念"的内涵。在黑格尔看来,"自由理念"既是"世界历史"的根据,又是其实质和内容。整部"世界历史"不过是在时间中趋向"自由理念"的自身进展,并且将完成于"法哲学"所详加阐释的"现代国家"当中。正如在"逻辑学"的讨论中,黑格尔并不从事所谓"范畴"起源的探讨一样,"历史哲学"和"法哲学"也同样只就事情本身(自由理念)作内在的开掘,而不去追问例如"国家"起源的问题。关于"国家"的起源,黑格尔只说是"英雄创建国家的权利",而国家一旦诞生,就意味着是一种"理性"的存在,意味着"精神"的种子蕴藏其中。"世界历史"和黑格尔本人的"历史哲学",都是人类生活的精神种子的"自我展开"。因此,如果说黑格尔的"历史观念"中有所预设的话,那就是"世界精神"的普适性以及"世界历史"进入了"完成"形态。因为"世界精神"达到了最后的阶段,哲学这只"密纳发的猫头鹰"才能动身去把握"历史"的"真理",实现自己为"绝对精神"。

关于黑格尔所谓的对"历史"的"思想的考察",我们现在可以有更多一点认识。一方面,"思想"似乎不活动,只是让"事情自身"显现出来,这是思辨辩证法的基本要求或存在方式,但实际上的情形是"事情本身"从来都不是"直接地"在"表象"和"直观"中可以获得的,那看似不动的"思想"实际上是黑格尔认为最最深刻的因而是真正科学的思维方式。也就是说,黑格尔所看出来的"历史理念",且不论内容如何,可以肯定的是,"看出"实际上源于他个人精深的思辨能力,因此黑格尔的辩证法也绝不是什么现成可用的公式。另一方面,由于"历史"本身也不过就是"思想",而且在黑格尔眼中凡"存在"莫不是"思想",所谓"思想"历史就是"思想"思想本身。思想和历史是内在关联的,"概念乃是世界精神最简单的启示,它们表现在它们的较具体的形态里,就是历史",因此"没

有一种哲学能够超出它的时代",同时"哲学的历史是世界的历史的最内在的核心"①。这样一来,当我们谈论黑格尔的"思想"原则时,已经就是在谈论他的历史原则,同样,对"自由理念"的探讨也不过是在"更具体"的形态中把握同一个"思想"原则而已。倘若我们以为只需指出黑格尔不过是"在历史中认出他已经具有的思想"就完成了对黑格尔"历史观念"的批判,那么这实际上不过是指出了一个黑格尔自己早已声明的"事实"。

相反,只有在黑格尔自身原则的基础上所达到的思想突破,对黑格尔来说才是真正具有说服力的。就是说,对黑格尔的批判首先应当依循他本人提出的"内在"批判的原则:"反驳一个原则就是揭露它的缺陷"、"如果反驳得彻底,则这个反驳一定是从原则自身里发展出来的,而不是根据外来的反面主张或意见编造出来的";批判之为批判应当以"理解"为前提,而不是单纯的"判断",在真实的批判中将不仅包含"否定"的方面,而且包含"肯定"的或"积极"的成果②。因此,对黑格尔"历史观念"的真正批判就意味着必须围绕黑格尔本人的"思想"亦即其所谓的"事情本身"或"历史本身"来展开,而我们将会在马克思的"历史唯物主义"中明确地看到这一点。当然,这种批判的完成也远非一蹴而就的事,因此下一章我们将叙述马克思对黑格尔"历史观念"的批判所经历的几个基本环节。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第374页。
② 参看黑格尔:《精神现象学》上卷,第14—15、3页。

第三章　马克思批判黑格尔历史观念的基本进路

马克思对黑格尔并不轻言批判，当人们像门德尔松对待斯宾诺莎一样把黑格尔当"死狗"时，他反倒要公开承认自己是这位大思想家的"学生"①。实际上，马克思直接针对黑格尔哲学的批判只有两处：一是"《德法年鉴》时期"对黑格尔"法哲学"的批判；一是"《巴黎手稿》时期"对黑格尔"辩证法"的批判。但就是在这些批判中奠定了与黑格尔哲学的原则差别。因此，我们本章谈论马克思对黑格尔"历史观念"的批判进程，首先是以《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《1844 年经济学哲学手稿》等篇章的内容为主的。但由于无论是青年黑格尔派，还是费尔巴哈的哲学批判，实际上都未曾真正离开黑格尔哲学的基地，因此当马克思通过对这些"批判哲学"的批判来进一步"清算"自己的哲学"信仰"时，其内在的批判对象也必然是黑格尔哲学。因此，这里关于马克思对黑格尔"历史观念"批判的考察也将涉及包括在《关于费尔巴哈的提纲》、《神圣家族》以及《德意志意识形态》甚至《哲学的贫困》和《共产党宣言》中的部分内容。

在我们看来，马克思上述两处对黑格尔哲学的直接"批判"所蕴含的本质内容，恰恰构成了相对于前面两章关于黑格尔"思想—历史"观念叙述的"顶针"和"回环"。不过，除此之外，我们在本章中还将涉及马克思的"异化劳动"和"私有财产"的学说及其对"共产主义"和"人类历史"的基本经验。因为它们作为马克思从事"政治经济学"考察的最初成果，是同他对黑格尔"辩证法"的批判同时展开的。既可以说是"辩证法"批判得以可能的思想前提，也可以说是经由哲学原则的"变革"所达到的"肯定"的和"积极"的内容。

---

① 参看《马克思恩格斯全集》第 44 卷，《资本论》"第二版跋"，人民出版社，2001 年，第 22 页。

第一节 “市民社会”之为“现代世界自身”

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中就其《德法年鉴》时期对黑格尔法哲学批判性分析的缘起和成果作了这样的“回顾”：“1842—1843 年间，我作为《莱茵报》的编辑，第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事。莱茵省议会关于林木盗窃和地产析分的讨论，当时莱茵省总督冯·沙培尔先生就摩泽尔农民状况同《莱茵报》展开的官方论战，最后，关于自由贸易和保护关税的辩论，是促使我去研究经济问题的最初动因”；“为了解决使我苦恼的问题，我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性的分析，这部著作的导言曾发表在 1844 年巴黎出版的《德法年鉴》上。我的研究得出这样一个结果：法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照 18 世纪的英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”①。

这一“回顾”表明，对黑格尔“法哲学和国家学说”的批判，构成了从就“物质利益发表意见”的最初“苦恼”到实际地展开“政治经济学批判”的过渡环节。我们将依循上述“回顾”的线索，来清理马克思在这一环节中对黑格尔“历史观念”的批判所获得的积极性成果的具体内涵。

一、《莱茵报》时期的“苦恼”：思辨哲学面对“物质利益”问题的“无能”

马克思在真正登上人类“思想”舞台之初，无疑是一个黑格尔主义者，而且是比“青年黑格尔派”更为纯正的“黑格尔主义者”。这么说的理由可以在马克思 1837 年 11 月 10—11 日写给他父亲的信以及马克思的《博士论文》中找到。

在上述那封书信中，马克思对自己曾经摆弄过的“法的形而上学”作了检讨：“最初我搞的是我概然称之为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都是按费希特的那一套”，而在这种形而上学中，“数学独断论的不科学的形式从一开始就成了认识真理的障碍，在这种形式下，主体围绕着事物转，议论来议论去，可是事物本身并没有形

① 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，人民出版社，1998 年，第 412 页。

成一种多方面展开的生动的东西";相反,在此时的马克思看来,"法、国家、自然、全部哲学方面"都是"生动的思想领域",因而"我们必须从对象的发展上细心研究对象本身,而决不允许任意划分;事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开,并且在自身中求得自己的统一"[1]。这些说法足以证明马克思已经接受了黑格尔就"事情本身"的"辩证进展"进行"思想"的方式,且不论马克思是否切实做到了这一点。在同一封信中,马克思还明确提到了两种"理想主义"("理想主义"又可译成"唯心主义"、"观念论"、"理念论"等)的区分:"我从理想主义——顺便提一下,我曾拿它同康德和费希特的理想主义作比较,并从中吸取营养——转而面向现实去寻求观念。"这里的所未指明的"理想主义"就是"黑格尔主义"。从这封信中,我们还得知此时的马克思接触到了青年黑格尔派的"博士俱乐部",并阅读了大量黑格尔的著作,而且其目的不再是"练剑术,而是要把真正的珍珠拿到阳光之下"[2]。把"珍珠"拿到"阳光"之下就是"吸取营养",而"转而面向现实去寻求观念"则正是响应黑格尔在《哲学史讲演录》的终了处发出的"号召":"我希望这部哲学史对于你们意味着一个号召,号召你们去把握那自然地存在于我们之中的时代精神,并且把时代精神从它的自然状态、亦即从它的闭塞境况和缺乏生命力中带到光天化日之下,并且每个人从自己的地位出发,把它提到意识的光天化日之下。"[3]

但在响应黑格尔的"号召"面向时代境况的过程中,马克思自始就与包括"青年黑格尔派"在内的一般黑格尔主义者保持着一种批判性的距离。这种批判性的"距离",一方面表现为,对黑格尔主义者同黑格尔本人与黑格尔哲学关系之差别的自觉:"黑格尔对他的体系处于直接的、实体性的关系中,而他们对黑格尔的体系却处于经过反映的关系中",因此当"忘记了"这一点的一般黑格尔主义者逐渐深入黑格尔的体系而"反对自己过去的情况时,却把它归咎于黑格尔"。另一方面表现为,对"哲学"作为"意志"走向"世界"时的"身份"的自觉:"当哲学作为意志面向现象世界的时候,体系便被降低为一个抽象的总体,就是说,它成为世界的一个方面,世界的另一个方面与它相对立",体系同世界本来是一种总体性的"反思"关系,但当试图转而"实现"自己时,便失去了"内在的自我满足和完整性",因此当"为发展的直接力量所掌握"的个别自我意识

---

① 《马克思恩格斯全集》第47卷,人民出版社,2004年,第7—8页。
② 同上书,第12—13、15页。
③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆,1978年,第379页。

转而反对"体系"时,它们得知道自己"只是实现了这个体系的个别环节"。马克思正是凭着这样两种"自觉",才能够在批判所谓"自由派"和"实证哲学"的对立及其进一步的分裂与解体的同时,坚守着"世界的哲学化"就是"哲学的世界化"的信念①。

马克思正是抱定黑格尔哲学就是"时代精神"而自己的使命不过是使"精神"达乎"现实"这样一种信念,投身到批判和促进落后于黑格尔哲学亦即落后于"时代精神"的德国现实的斗争中去的。比如,在《〈科隆日报〉第179号的社论》中,马克思提出了"任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华"的著名论点,并认为"哲学正变成文化的活的灵魂,哲学正在世界化,而世界正在哲学化"②。不过,这种信念在所谓"物质利益问题"面前第一次受到了阻碍。

以《关于林木盗窃法的辩论》为例,马克思虽然站在"事物的法理本质"的立场上批判了将"捡拾枯树和盗窃林木"等同起来的"合法谎言",为受压迫者的"习惯权利"作了辩护,但现实的情形却是"法的利益只有当它是利益的法时才能说话,一旦它同这位圣者发生抵触,它就得闭上嘴巴",而省议会"保护林木的利益"的立场更是赤裸裸地把"行政权、行政当局、被告的存在、国家观念、罪行本身和刑罚"统统降低成了"私人利益的物质手段"③。在《摩泽尔记者的辩护》中,马克思也仍然在黑格尔国家学说的基础上,提出对"国家状况"的研究不应当局限于"用当事人的意志来解释一切",而应当重视那些"既决定私人的行动,也决定个别行政当局的行动"的"各种关系的客观本性",并且认为唯有"自由报刊"才能摆脱"管理机构"和"被管理者"特殊性立场而关心"普遍利益"。但实际的情形让马克思认识到,即便存在"自由报刊",它所能做的也无非是"制造社会舆论",使事情成为"普遍关注和普遍同情"的对象④。

尽管马克思在上述"论辩"中仍然试图贯彻黑格尔的"理性"原则,但自身也无疑感受到了就所谓"物质利益问题"与就"书报检查"或"新闻出版自由"等制度问题发表意见之间的显著差别。就"书报检查"或"新闻出版自由"等制度问题发表意见,实际上仍然是对"理性"原则自身的捍卫、阐述和发挥;就所谓"物质利益问题"发表意见,则是将"理性"原则适用于真正的现实冲突和斗争的过程。导致后者发生困难的实质是,所谓"物质利益问题"本来就在黑格尔

---

① 参看《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1995年,第74—77页。
② 同上书,第220页。
③ 参看《马克思恩格斯全集》第1卷,第244—245、287、285页。
④ 同上书,第363、378页。

“哲学”(具体来说是法哲学)的视野之外,因为黑格尔只是肯定了,特殊利益之间的冲突斗争必然导向和符合于理性从自身中发展出来的“法权”状态,但至于具体冲突中的个别利益以及这种冲突本身,恰恰是作为“现象”、“工具”和“手段”而弃置不顾的。历史中的“理性”或市民社会中的“法权”作为“形式”是黑格尔哲学(历史哲学和法哲学)关注的真正内容,而特殊利益之间的冲突斗争作为展开和实现这一“理性”或“法权”状态的“现象”、“工具”和“手段”,对黑格尔哲学来说则是纯粹的“质料”,是“无”。

由此,黑格尔说,“关于教导世界应该怎样”,哲学无论如何总是来得太迟,“作为有关世界的思想,要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后,才会出现”。黑格尔认为,尽管“概念所教导的也必然就是历史所呈示的”,“现实的成熟”与“理想的东西”的显露是同一个过程,却并不意味着“现实”等待“理念”去教导。相反,作为“实在世界”之实体的“理念”仅仅是一个“结果”[1] 而我们前面提到过,黑格尔哲学之所以成为“科学”,亦即由“爱智”(Philosophy)变成“智慧”(Wisdom),不过是因为“新时代”(Neue Zeit)的开端已经奠定,而全部“世界历史”在此终结了。

但是,当马克思不仅仅局限于作“理论”问题的讨论而试图积极地干预真正的现实即“物质利益”的冲突时,他便必然遇到黑格尔哲学的“边界” 也因此,当他“从社会舞台退回书房”时,所做的第一件事情也就理所当然地是对黑格尔法哲学的批判。

二、市民社会决定政治国家:比黑格尔更为明确的“现代世界”形象

马克思对黑格尔“法哲学”的批判,首先针对的是它的“逻辑神秘主义”和“图式化”。所谓“逻辑神秘主义”指的是黑格尔以“观念”(理念)为“主体”,而以“现实的关系”为“现象”、“中介”、“手段”和观念运动的“神秘的结果”等;而“图式化”指的是黑格尔“法哲学”仅限于对“逻辑学”范畴的简单运用,以至于市民社会和现代政治国家的本质并未得到真正的哲学阐明。马克思对黑格尔“法哲学”的上述批判,突出地体现在关于“家庭和市民社会到政治国家的过渡”的考察中。

在黑格尔看来,国家意味着“具体的自由”或“自由理念”的现实。家庭和市民社会与国家的关系一方面表现为国家是家庭和市民社会的“外在必然性”

---

① 参看黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961 年,第 13—14 页。

和"最高权力",另一方面表现为国家是家庭和市民社会的"内在目的"。所谓"外在必然性"是指当家庭和市民社会与国家发生"冲突"时,前者必须"从属"和"依存"于后者,也就是说"国家的意志和法律对家庭和社会的'意志'和'法律'来说是一种必然性"。但在马克思看来,国家对于家庭和市民社会既然是"外在必然性",就意味着"一种违反事物内在本质的必然性的关系",因此他认为,"黑格尔在这里提出了一个没有解决的二律背反"[1]。

黑格尔对上述"外在必然性"与"内在目的"的同一性的解释是:"现实的观念,精神,把自身分为自己概念的两个理想性的领域:家庭和市民社会,即分为自己的有限性,以便从这两个领域的理想性中形成自为的无限的现实的精神,——现实的观念从而把自己的这种现实性的材料,把作为群体的各个人,分配于这两个领域,这样,对于单个人来说,这种分配是通过情况、任意和本身使命的亲自选择为中介的。"[2]马克思认为,这段话清楚地显露了黑格尔法哲学"逻辑的、泛神论的神秘主义",因为"现实的关系"是,对"单个人"来说国家材料的"分配"是通过"情况、任意和本身使命的亲自选择"为中介的,而这一"事实"却被"思辨的思维"表达为"现象",家庭和市民社会由此被看作是"国家的概念领域"。也就是说,"观念变成了主体,而家庭和市民社会对国家的现实的关系被理解为观念的内在想象活动。家庭和市民社会都是国家的前提,它们才是真正的活动着的;而在思辨的思维中这一切却是颠倒的"[3]。

马克思肯定了黑格尔确实没有把"国家材料"以个人的"情况、任意和本身使命的亲自选择"为中介这一点,说成是"真实的东西,必然的东西,自在自为地无条件地合理的东西",即"它们本身并没有被冒充为合乎理性的东西"。但是,另一方面,这种中介过程又确实"被冒充为合乎理性的东西",因为它们被指认为仅仅是"表面的中介",黑格尔"让它们保持现状,而同时却获得了观念的规定的意义,获得了观念的结果、观念的产物的意义"。也就是说,作为"普通经验"的中介过程"没有把它本身的精神,而是把异己的精神作为精神",同时"现实的观念没有把从自身中发展起来的现实,而是把普通经验作为定在"。因此,

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,2002年,第8—9页。由于马克思几乎是以逐节引用的方式展开批判的,而中文版《法哲学原理》的相关部分又基本上依照着中文第1版《马克思恩格斯全集》译文,因此没有特别的需要时这里不再给出《法哲学原理》的征引线索。

② 同上书,第9页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第10页。

“作为出发点的事实没有被理解为事实本身,而是被理解为神秘的结果。现实性成了现象,但观念除了是这种现象以外,没有任何其他的内容。观念除了‘形成自为的无限的现实的精神’这一逻辑的目的以外,也没有任何其他的目的”[①]。在马克思看来,这种双重“颠倒”就是黑格尔“实现”家庭和市民社会与国家“合一”的秘密所在。而“颠倒”之为“颠倒”,其所发生的“差别”就不在于“内容”,而在于“考察方式或语言表达方式”,这便是黑格尔“法哲学”的“逻辑图式主义”。

黑格尔“法哲学”的这种“逻辑神秘主义”和“图式化”表达是随处可见的,我们再以“国家制度”的观念为例略作说明。在黑格尔看来,“国家机体”是“观念向自己的各种差别及各种差别的客观现实性的发展”,是“普遍东西”通过“各种不同的权力及其职能和活动”以“必然的方式”的自我创造,这种“国家机体”也就是“政治制度”。马克思肯定了黑格尔的一大进步,即将“政治国家”看作“机体”,因而“把权力的不同不再看作机械的不同,而是看作有生命的和合乎理性的不同”,但认为黑格尔“从机体的一般观念通向国家机体或政治制度的特定观念的桥梁并没有架设起来,而且这座桥梁永远也架设不起来”。因为“‘国家的各个不同方面是各种不同的权力’这一命题是经验的真理,不能冒充为哲学上的发现,也决不是作为先前阐释的结果产生出来的”。相反,如果把这些作为“观念”(理念)谓语的“经验的规定”即所谓“具体的规定”或“差别”拿掉,那么“我们就会得到逻辑学中的一章”。因此,在马克思看来,黑格尔“不是从对象中发展自己的思想,而是按照自身已经形成了的并且是在抽象的逻辑领域中已经形成了的思想来发展自己的对象”,也就是说,“真正注意的中心不是法哲学,而是逻辑学。哲学的工作不是使思维体现在政治规定中,而是使现存的政治规定消散于抽象的思想。哲学的因素不是事物本身的逻辑,而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家,而是用国家来论证逻辑”[②]。

当然,倘若仅仅是指证黑格尔“法哲学”的“逻辑神秘主义”和“图式化”,还不能算是一种真正意义上的批判。甚至一般说来,黑格尔本人对此也是公开予以承认了的:一方面,哲学之于时代具有滞后性质,亦即哲学的发展以人类的劳作和政治斗争以及自然科学、宗教、艺术等智识努力的成果为前提,哲学应当“感激”这些曾经的努力,但哲学的逻辑表述是不同于获得内容的历史进程的,

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第10—12页。
② 同上书,第15、18—19、22、23页。

因为它是通过指出“范畴”的缺陷来实现辩证进展的[1]；另一方面，关于“图式化”，黑格尔也明白说过，不仅仅是“法哲学”，即使是“自然哲学”和“精神哲学”也不过是“应用逻辑学”，“逻辑学”作为关于自在自为的“理念”的科学，以最简约的方式表达了“绝对真理” 但黑格尔显然并不认为比如从“逻辑学”到“自然哲学”、“精神哲学”的过渡，是所谓“理念”对实在的自然与历史的“创造”，而不过是说“逻辑理念”构成了“自然”（自然科学）和“历史”（法权或自由状态）的“思想”内容[2]。

在黑格尔看来，“历史”以“自由理念”为内在目的，但这一内在目的的实现，依赖的却是人类的激情和活动。这在“现象”与“实情”的说法中是十分明显的事情。另外，黑格尔常言：“一件事物的来源是无足轻重的；唯一的问题却是：‘它在自己和为自己是不是真实的？’”因此，就算是将黑格尔的“法哲学”归结到了“逻辑学”，也并不等于就否定了“法哲学”的真理性。或者说，问题将演化为必须就“逻辑学”的真理性作出实际的判断。

很明显，马克思也并不以为可以这样轻易地打发黑格尔，而且已经意识到了对“逻辑学”即黑格尔的哲学基础进行批判的必要性[3]。但“法哲学批判”中没有立即着手去做这件事，而且转到对黑格尔“国家”观念的更加深入的批判。这种更加深入的批判包括两个方面：一是揭示黑格尔向德国政治现实妥协以及由此导致的种种“经验”与“观念”的“混合物”；二是将黑格尔实际所阐发的现代“法权”观念带到明处。这里，我们着重考察马克思对黑格尔现代政治观念的进一步阐明。

如前所述，在黑格尔“法哲学”中，“市民社会”是作为“国家”理念的内在环节来看待的。也就是说，黑格尔一方面肯定了市民社会与国家的分离，同时又肯定了国家是比市民社会更高的“自由”阶段，市民社会的原则应当在国家中被扬弃。一般认为，马克思提出了与黑格尔针锋相对的看法，即不是“国家”决定“市民社会”，而是“市民社会”决定“国家”。问题关键在于，所谓“国家”和“市民社会”究竟意味着什么？

马克思无疑承认黑格尔所欲阐明的是“现代政治国家”的内涵，但他所不

---

[1] 参看黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆，1959年，第101页；黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆，1978年，第21页；黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年，第54页。

[2] 参看黑格尔：《小逻辑》，第60页；黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1976年，第552 553页

[3] 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第110页。

满的是黑格尔在"市民社会"与"国家"之间建立起来的"虚幻"的统一,以及由此对现存事物的真实本性的掩盖。在马克思看来,现代政治国家的本质在于"立法权"的确立,因为正是"立法权"的独立造成了"普遍事务"与"私人事务"的区分,亦即造成了"国家本身"以及"私人生活"的抽象。在中世纪,作为私人等级的市民社会与作为国家的政治等级是直接合一的,而市民社会和国家的分离恰恰是现代政治国家的起点。这种"分离"在黑格尔的"法哲学"中既表现为"市民社会"中"普遍等级"与"私人等级"的区分,又表现为"立法权"与"行政权"的对立,以及"立法权"中"等级要素"之间的对立。同时,"行政权"和"立法权"中的"等级要素"又被看作是"特殊意志"(私人利益)与"普遍意志"(国家利益)之间的中介和桥梁。但"行政权"的理论根据实际上来自"立法权",因此,马克思说"立法权"是现代政治国家的"总体"。

黑格尔有一个重要的论点,认为"立法权本身是国家制度的一部分,国家制度是立法权的前提,它本身处于立法权的直接规定之外",但"立法权"却又通过"法律的不断完善"来间接改变国家制度[1]。这个论点隐含着的意思是,"立法权"的确立另有渊源,在世界历史的进程之中便是"法国大革命"。在"大革命"中,包含"立法权"在内的现代国家制度确立自身,同时规定着"政治生活"与"私人生活"的分离。而在现代意义的政治国家确立之后,"立法权"或"立法"行动便成为沟通"市民社会"(私人领域)和"国家"(政治领域)的合法途径。不过,马克思并不认为黑格尔所阐发的"立法权"或"立法权"中的"等级要素"具有真正的中介意义,而毋宁说在其中鲜明而集中地体现着"分离"、"冲突"和"矛盾"。表面上看来,"分离"、"冲突"和"矛盾"的主体是"普遍性"领域和"特殊性"领域、"王权"和"私人"、"政府"和"人民"、"国家"和"市民社会"。但实际上这些彼此对立的事物不过是"私人等级"即私有财产自身的冲突与对立,"政治国家对私有财产的权力"、"是私有财产本身的权力,是私有财产的已经得到实现的本质"[2]。现代政治国家不过是通过取消个别私有财产(等级)的特权来给予一切私有财产存在的权力,因此,"作为人民整体存在"的现代国家就是私有财产的"自我分离"和"二重化",而作为"普遍性"的、狭义的"政治国家"则是私有财产自身"异化"的产物。因此,"立法权"以及"国家"的本质,都应当通过在"等级要素"表达出来的"市民社会"的自我冲突来理解,"不应该从

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷,第69—70页。
② 同上书,第124页。

理论上,而应该实际地进行考察,不应该把它们看作是独立的力量,而应该看作是为对立所困扰的力量"①。

正是在这种意义上,马克思说,"法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系",而黑格尔"法哲学"的神秘主义和非批判性实际上就根源于从"人类精神的一般发展来理解"历史的抽象性质,以及对远远"滞后"于"思辨"想象之经验存在的"迁就"。当黑格尔"处处都想把国家说成自由精神的实现"时,事实上他只能"通过同自由相对立的自然必然性来解决一切棘手的冲突"②。

三、政治解放与人类解放:对"观念颠倒"之"颠倒"的最初超越

如果说马克思将现代国家及其法权状态的本质归结到"私有财产"自身的"本质矛盾",归结到"物质的生活关系",不过是去除了黑格尔"法哲学"的思辨神秘主义而还了"现代世界"自身的本来面目的话,那么这是否意味着马克思的批判仅仅是对黑格尔"观念论"的单纯颠倒呢?也就是说,马克思不过是用显白的语言说出了黑格尔隐晦地表达的"真理",从而,黑格尔的"错误"仅仅在于用"**开始**来冒充完全的**实在性**"或用"现存的东西冒充**国家本质**"以及由此造成种种有意和无意的混淆?③问题还在于"事情本身",亦即在于马克思是否触及了黑格尔所描述的现代世界自身的存在基础,是否构成了对作为现代世界之"完成"形态的黑格尔"自由理念"本身的批判?或者,马克思仅仅是作为从"现存世界"到黑格尔的"理念现实"的中间环节?④

但如果说黑格尔所谓"自由理念"的现实就是现代"普遍均质国家"⑤,那么

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第106页。
② 同上书,第72页。
③ 同上书,第84、80页。
④ 比如,科耶夫就公开宣称马克思主义不过是实现黑格尔主义的一个"斗争和工作的规划"。参看科耶夫:《黑格尔、马克思和基督教》,载《驯服欲望:施特劳斯笔下的色诺芬撰述》,华夏出版社,2002年,第25页。
⑤ 所谓"普遍均质国家",是科耶夫率先提出的关于黑格尔绝对国家的注解。科耶夫认为黑格尔所描述的自由国家是"一个普遍的和同质的国家":"一方面,由于国家的普遍性,我得到所有人的承认,他们全都是我的同类。另一方面,由于国家的同质性,真正地得到'承认'的是我,而不是我的家庭、我的社会阶级、我的民族(作为一个富有的或有名望的家庭,一个统治阶级,一个强大或文明的民族,等等的'我'),特殊(我)直接地和普遍(国家)联系在一起,没有因'特殊差异'(Besonderheit)而形成的屏障。"(参看科耶夫:《黑格尔导读》,译林出版社,2005年,第173页;另参看科耶夫:《普遍均质国家的可得性》,载《驯服欲望:施特劳斯笔下的色诺芬撰述》,第91页)

我们可以说，就在《黑格尔法哲学批判》中马克思已经对这种绝对国家的理想本身做出了极为深刻的批判，亦即洞见到了现代国家之终结形态的虚无主义本质。所谓"自由理念"的现实或"普遍法治化"的国家，在马克思看来就是"国家的唯灵论"，是"知识等级制"的"官僚政治"，是"作为形式主义的国家"。官僚政治的精神是"形式的国家精神"或现实国家"无精神"化，它一方面"必须使生活尽可能物质化"，另一方面"它的目的在它之外，它的存在只是办事机构的存在"；一方面是"粗陋的唯物主义"，另一方面是"粗陋的唯灵论"。官僚政治"想创造一切，就是说，它把意志推崇为始因，因为它只是活动着的存在，而它的内容是从外面得到的。因此，它的存在只有通过这种内容的形成和限定才能得到证明。对官僚来说，世界不过是他活动的对象而已"。而普遍法治的"自由国家"的现实，就意味着每一个人都将变成"官僚"份子，"官僚政治是一谁也跳不出的圈子"①。

在稍后于《黑格尔法哲学批判》的《论犹太人问题》中，马克思更是把对黑格尔"自由"理念即对现代世界之终极状况的批判，明确地表达为"政治解放"与"人类解放"的差别。马克思认为，黑格尔意义上的"自由"就其终极意义而言不过是"普遍法治"的自由或"政治解放"的自由，而所谓"政治的解放"，其实质是通过"市民社会的革命"来实现"国家的唯心主义"和"市民社会的唯物主义"。

在前现代的政治共同体中，市民生活的要素，如财产、家庭、劳动方式等经由"领主权、等级和同业公会"等形式上升为国家生活即政治生活的要素，规定着"单一的个体对**国家整体**的关系"，即规定着"他同社会其他组成部分相分离和相排斥的关系"。也就是说，"人民生活"的组织形式即政治结构没有"把财产和劳动上升为社会的要素，相反，却完成了它们同国家整体的**分离**，把它们建成为社会中的**特殊**社会"。市民社会的政治革命，"把国家事务提升为人民事务，把政治国家组成为普遍事务"，并按其本性必将消除了市民社会自身的"政治性质"，亦即"摧毁一切等级、同业公会、行帮和特权"，并将市民社会分割为两个简单的组成部分："一方面是个体，另一方面是构成这些个体的生活内容和市民地位的物质要素和精神要素。"并且，个体与国家整体的普遍关系在原则上不依赖于个体的上述生活内容和物质与精神的要素，相反，这些内容和要素降低到只具有"个体"的意义，"公共事务本身"则成为每一个个体的"普遍事务"，

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第60—61页

“政治职能”因而成为个体的“普遍职能”[1]。

不过,市民社会的革命虽然瓦解了传统社会的政治形态,但却保留了它的“基础”,即作为市民社会真正基础的“利己的人”。或者说,这种“利己的人”同样是现代政治国家的基础,并且是“国家通过人权予以承认的人”。但问题的关键在于,经过了“政治解放”的现代政治国家非但没有“变革”市民生活的私人性质,反而将“私人利益和私人权利”看作“自己持续存在的基础”,看作“无须进一步论证的前提”,即看作“自己的自然基础” 这样一来,“人没有摆脱宗教,他取得了信仰宗教的自由。他没有摆脱财产。他取得了占有财产的自由。他没有摆脱行业的利己主义,他取得了行业的自由”[2]。

因此,“政治解放”的自由或人权无非是“市民社会的成员的权利”,无非是“利己的人的权利、同其他人并同共同体分离开来的人的权利”。这种自由或权利的界限和虚假性,一方面表现为“即使人还没有真正摆脱某种限制,国家也可以摆脱这种限制,即使人还不是自由人,国家也可以成为自由国家”;另一方面表现为人的存在的双重化即人自身的分裂,“完成了的政治国家,按其本质来说,是人的同自己物质生活相对立的类生活”,人只在“政治共同体”的生活中把自己看作是“社会存在物”,而在“市民社会”即私人生活中,“把他人看作工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物”[3]。

在马克思看来,“任何解放都是使人的世界和人的关系回归于人自身”。“政治解放”使人一方面成为“市民”(bourgeois),成为利己主义者;另一方面成为“公民”(citoyen),成为法人。而真正的“人类解放”只有当“现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间,成为类存在物”,当“人认识到自身‘固有的力量’是社会力量,并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候”才可能完成[4]。

经过了《莱茵报》时期的马克思,已经不再抱着单纯依靠哲学批判去触动世界的立场,而是明确地意识到了哲学批判自身的意义与限度:“人类要使自己的罪过得到宽恕,就只有说明这些罪过的真相”,哲学的使命就在于“忏悔”,在于对世界自身“神秘意识”的批判,在于“从世界的原理中为世界阐发新原理”,

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷,第186—187页。
② 同上书,第187—188页。
③ 同上书,第170、174—175页。
④ 同上书,第189页。

在于“向世界指明它究竟为什么而斗争”[1]。在与《论犹太人问题》几乎同时写成的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思指出了“现代世界”自身的“神秘意识”之所在，即无产阶级本身“存在的秘密”。在马克思看来，无产阶级的存在本身宣告了“迄今为止的世界制度的解体”，因为“它就是这个世界制度的实际解体”。揭示无产阶级自身存在的“秘密”，就是“把未经无产阶级的协助就已经作为社会的否定结果而体现在它身上的东西提升为社会的原则”。这个原则就是作为无产阶级的“非人化”反面的“人是人的最高本质”，就是“必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。因此，无产阶级应当成为“人类解放”的“心脏”、“被动因素”或“物质基础”，而哲学应当成为“人类解放”的“头脑”、“批判的武器”或“精神武器”：“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身。”[2]

由上述“人类解放”与“政治解放”的区分，我们可以看出，如果说黑格尔的“自由理念”是以“颠倒”的形式即以“逻辑神秘主义”的方式揭示了现代世界的基本原则的话，那么此时的马克思已经不仅仅是对黑格尔“颠倒”的历史观念的简单“颠倒”，而是通过对“现代世界”自身的批判以及通过对“无产阶级”存在“秘密”的初步经验，超出了对“颠倒”之“颠倒”的形式辩证法。

当然，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中的几个基本命题（如“人是人的最高本质”以及“人的根本就是人本身”等），除了常常被人视为“人本主义”的标志加以宣扬或批驳之外，更被海德格尔当作典型的“形而上学命题”来看待，并称马克思本人“达到了虚无主义的极致”[3]。但我们认为，要对马克思这些简单而基本的命题做出恰当的判断，必须在他本人思想的进展中去把握，作为他成熟思想的过渡性环节来把握。

第二节　“对象性本身”和“对象性活动”的发现

前面我们提到，马克思在批判黑格尔的“法哲学”时，已经意识到了对黑格尔的哲学基础进行批判性考察的必要，这项工作发端于《1844年经济学哲学手

---

① 参看《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社，2004年，第66—67页。
② 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第207—208、213—214页。
③ 参看F·费迪耶等辑录、丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期，第57、59页。

稿》,并在对青年黑格尔派和费尔巴哈的批判中得到进一步的完成。我们知道,由于黑格尔哲学的"体系"性质,"自由理念"的思想基地及其最为凝练的表达就在于他的"辩证法"。因此可以说,在这里我们将要处理的是马克思对黑格尔"历史理念"批判与超越的核心部分。

一、对黑格尔"思辨辩证法"的批判

诚然,马克思首先高度评价了黑格尔的思辨哲学对于人类历史的自我理解所作出的重大贡献。他说,"黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法,作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于,黑格尔把人的自我产生看作一个过程";尽管这种否定性即"一切存在的惟一真正的活动和自我实现的活动",被黑格尔包含在或扬弃在他的"否定之否定"中,但他也确实已经"为历史的运动找到**抽象的、逻辑的、思辨的**表达"[1]

对于人之自由而必然的内在发展的认定,包含着两个本质重要的环节:其一,人作为人的存在是一个历史过程,即"人作为现实的类存在物即作为人的存在物的实现"或者说"人确实显示自己的全部类力量","只有通过人的全部活动、只有作为历史的结果才有可能";其二,人的存在或实现的历史过程是人的"自我产生","自我产生"的原则即是辩证法或作为推动和创造原则的否定性,就此而言,马克思说黑格尔抓住了"劳动的本质",因为简单说来,劳动就是"人的自为的生成"[2]。可以说,正是黑格尔结束了一切把历史发展或者看作纯粹的偶然性,或者看作与人无关的纯粹的"天意"和"神的计划"的知性形而上学观点,历史至少是已经被视为人的内在自由的必然产物,因而变成可以从人自身出发来"理解"的对象。

但是同样必须强调的是,黑格尔也不过**仅仅是**为历史的运动找到了"抽象的、逻辑的、思辨的表达"罢了。为了真正严肃地、批判地对待黑格尔已经取得的成就,首先还须说明这一历史运动"在黑格尔那里所采取的抽象形式",亦即要去说明"在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的**批判的**形式"[3]。或者说,应当去说明"批判的形式"的虚假性,即非批判性。

在马克思看来,"只有**费尔巴哈**才是从**黑格尔的观点**出发而结束和批判了

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第319—320、316页。
② 同上书,第320页。
③ 同上书,第316页。

黑格尔的哲学。费尔巴哈把形而上学的**绝对精神**归结为'**以自然为基础的现实的人**',从而完成了**对宗教的批判**,同时巧妙地拟定了**对黑格尔的思辨**以及**一切形而上学的批判的基本要点**"[1]。这里我们不去涉及马克思是否过高地评价了费尔巴哈的功绩的问题,而只需追问在把"**绝对精神**归结为'**以自然为基础的现实的人**'"这一做法中包含了怎样的"**批判的基本要点**"。

如果说黑格尔的"绝对精神"是对这种"现实的人"的思辨"表达",那么是否仅仅把这种"精神"与"现实"的颠倒关系再颠倒过来,就算是完成了"对黑格尔的思辨以及一切形而上学的批判"并达到了对历史运动更深入的理解呢?黑格尔明确地说过,"思想不仅是我们的思想,同时又是事物的**自身**(an sich),或对象性的对象的本质"[2]。并且完全承认,他的哲学实际上是以人类的全部历史经验包括自然科学、艺术、宗教和既往哲学的所有努力为基础的,"哲学作为有关世界的**思想**,要直到现实结束其形成过程并完成其自身之后,才会出现",其形象的说法是"密纳发的猫头鹰要等黄昏到来,才会起飞"[3]。

如此一来,我们确实不能轻易地以为指明了所谓黑格尔哲学的"思辨"性质或"概念"形式就算是完成了对它的批判。要知道,对于这种"思辨"性质或"概念"形式,黑格尔从不讳言,反而是引以为豪的。因为在他看来,哲学要能够把握住"事情本身"就必须得采取概念的方式,而"世界历史"真理是在他的科学体系中达到"自身透明"的。因此,事情的关键并不在于所谓"现实"和"表达形式"的对立,而在于这种"现实"及其"表达形式"本身究竟意味着什么。

而在我们看来,事情的关键就在于,何谓"**以自然为基础的现实的人**"?这一提法对于马克思和黑格尔可以具有怎样不同的含义,从而我们可以说马克思实现了对黑格尔"历史"观念真实的批判和超越?我们先来考察马克思是如何批判地澄清这一提法的黑格尔主义含义的。

马克思对这一含义最直接的揭示是:"**人的本质、人**,在黑格尔看来=**自我意识**。"而什么叫"人=自我意识"呢?意思是,"**意识的对象**无非是**自我意识**;或者说,对象不过是**对象化的自我意识**、作为对象的自我意识"[4]。于是,我们要问,"对象"如何是"对象",而又如何不过是"自我意识"?

常识总以为某人是某人,某物是某物,甚至"我"的思维并不同于"我"的身

---

1 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,1965年,第177页。
2 黑格尔:《小逻辑》,第120页。
3 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961年,第13—14页。
4 《马克思恩格斯全集》第3卷,第321页。

体。我们当然不可以说黑格尔不知道这个常识，那么黑格尔为什么不承认这个常识，而非得说"意识的对象无非是自我意识"呢？马克思说，这是因为在黑格尔看来，"所谓对象本身对意识来说是正在消逝的东西"，或者说常识所谓的"物"作为"对象"必然"**向自我复归**"。什么是"对象"向"自我"的"复归"呢？一方面，"人**是**自我的[selbstisch]。人的眼睛、人的耳朵等等都是**自我的**；人的每一种本质力量在人身上都具有**自我性**[*Selbstigkeit*]这种特性"；另一方面，我们并不能因此说"**自我意识**具有眼睛、耳朵、本质力量"，而毋宁说"**自我意识**是人的自然即人的眼睛等等的质，而并非人的自然是**自我意识**的质"。因此，说"对象向自我的复归"，与说"**自我意识的外化**设定**物性**"是同一个意思①。

"物性"即是"某物"的"为意识"的存在，或作为意识对象的存在 只有对意识来说是"本质的对象"并因而是它的"对象性的本质"的那个东西，才是它的"真正的对象"。因此，"物性=外化的自我意识"，而且是由这个外化设定的。"物性"作为"某物"被设定的存在对自我意识来说绝不是"什么独立的、实质的东西"，它"并不证实自己，而只是证实设定这一行动"。可见，作为"设定"行动之证实的"物性"并不同于"设定"这一"纯粹活动"本身，因而"这种设定也必然重新被扬弃，物性必然被否定"，自我意识便由此"否定"从外化回复到自身。这种不断外化设定"物性"同时扬弃"物性"回复自身的过程就是自我意识的自身运动②。

对黑格尔来说，这种自我意识的"外化"及其"回复"到自身的过程的意义在于：自我意识确证它的"对象"的虚无性并确证自身的存在，因为它由此知道"它在自己的**异在本身**中就是**在自身**"。而马克思看来，正是在这种自我意识的运动中"汇集了思辨的一切幻想" 因为，自我意识之所以能够知道它的对象的"虚无性"，不过是因为"异化的扬弃"不仅具有"扬弃异化"的意义，而且具有"扬弃对象性本身"的意义；对自我意识来说，真正的"障碍和异化"并不是"对象的一定的性质"，而是它的"对象性的性质本身"；如果说"对象性本身"是一种否定的、自我消逝的东西，即是一种"虚无性"，那么这种对象本身的"虚无性"所确证起来的"自我意识"不过表明自身是非对象性的、唯灵论的存在物。由此，马克思发现，"意识的存在方式，以及对意识来说某个东西的存在方式，这

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第321—323页。
② 同上书，第323、326页。

就是知识。知识是意识的惟一的行动"①。

我们现在可以清楚地看到,在黑格尔意义上的"**以自然为基础的现实的人**"中,所谓的"自然"并不是自然,而不过是名为自然的"思想物",而所谓"现实的人"也不是现实的人,而不过是"作为知识的知识"、"作为思维的思维"。因此,马克思说"黑格尔站在现代国民经济学家的立场上"②。因为,所谓"国民经济学家的立场"也就是抽象劳动和私有财产的立场,而抽象劳动与私有财产的前提恰恰是黑格尔意义上**自然与人**的双重的抽象:自然被抽象为"思想物"和"所有物",人被抽象为主体与人格。

由此,黑格尔哲学的思辨唯心主义的、非批判的本质也就暴露无遗了。在"自我意识"或"精神"肯定、否定的不断回旋的"辩证进展"中,作为否定和保存的"扬弃"不过是思想上的本质的扬弃,但当"作为知识的知识"、"作为思维的思维"直接地"冒充为它自身的他物,冒充为感性、现实、生命"时,便不可避免地沦落为"非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义"——这种思想上的"扬弃"。一方面,"在现实中没有触动自己的对象,却以为实际上克服了自己的对象";另一方面,因为对象对于思维来说乃是自身的一个环节,所以"对象在自己的现实中也被思维看作思维本身的即自我意识的、抽象的自我确证"③。这便是马克思后来所说的,辩证法"在其神秘形式上"似乎使现存事物显得光彩④。

不过,仍然需要强调的一点是,尽管马克思指证了黑格尔的思辨哲学的"非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义",但并不等于就此彻底否定了黑格尔的哲学成就并且因而彻底完成了对黑格尔哲学的批判。虽然黑格尔以纯粹的自我意识或精神作为主体来叙述人类历史,似乎造成了一种"逻辑"派生"现实"的神秘主义,而我们已经多次指出仅限于揭露这种"神秘性"实不足以构成对黑格尔的真正批判。更重要的是,尽管黑格尔哲学在表达上具有逻辑神秘主义的外观,但它毕竟表达了现代世界的真理和原则,即将"人"设定为"自我意识"(海德格尔称之为"意识的内在性"⑤)绝不仅仅是黑格尔的哲学原则,而直接就是现代世界的生存原则。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第327—328页。
② 同上书,第320页。
③ 同上书,第330页。
④ 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社,1995年,第112页。
⑤ 参看F·费迪耶等辑录、丁耘摘译:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期,第55—56页。

事实上,引发马克思对哲学的"神秘主义"倾向作痛切批判的与其说是黑格尔,不如说是青年黑格尔派。因为在黑格尔那儿,"历史的绝对精神就在群众中拥有它所需要的材料","哲学家只不过是创造历史的绝对精神在运动完成之后用来回顾既往以求意识到自身的一种工具。哲学家参与历史只限于他这种回顾既往的意识,因为真正的运动已被绝对精神无意地完成了"。而所谓"绝对精神"完成历史,不过是说"历史"完成它自身,"绝对精神"就是历史过程本身。但在青年黑格尔派那里,批判家的"批判"冒充为绝对"精神自身"并试图"发明历史和实现历史":一方面是"群众,他们是消极的、精神空虚的、非历史的、物质的历史因素";另一方面是"精神、批判、布鲁诺先生及其伙伴,他们是积极的因素,一切历史行动都是由这种因素产生的",由此,"改造社会的事业被归结为批判的批判的大脑活动"[①]。

实际的情形是,由于青年黑格尔派自始就未离开黑格尔哲学的基地,"他们和黑格尔的论战以及他们相互之间的论战,只局限于他们当中的每一个人都抓住黑格尔体系的某一方面,用它来反对整个体系,也反对别人所抓住的那个方面";由于他们是黑格尔"神秘主义"的真正的或拙劣的信奉者(黑格尔本人倒并不如此),以为"人们之间的关系、他们的一切举止行为、他们受到的束缚和限制,都是他们意识的产物",因而问题只在于"主观意识"的变革。但这种"改变意识"的要求,与马克思"为世界提供斗争口号"的"哲学批判"之间的差别在于,前者只是"用另一种方式来解释存在的东西,也就是说,借助于另外的解释来承认它"[②]。因此所谓对黑格尔哲学的真正的批判,绝不仅仅意味着对黑格尔哲学表面词句的批判,而必然意味着对黑格尔哲学所代表的现代世界自身原则和真理的批判。

二、"对象性本身"与"对象性活动"

如前所述,黑格尔哲学所表达的是"以自然为基础的现实的人",而所谓"自然"是作为"理念"的自然,"人"是作为"自我意识"或"精神"的人。如果用黑格尔自己的话来说,自然和精神区分的实质不过是"意识"和"自我意识",是"思维"和"意志",或者是"理论态度"和"实践态度"的区分[③]。两者的共同基

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,1957年,第108—109页。
② 参看《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第64—65页。
③ 参看黑格尔:《法哲学原理》,第12—13页。

础是“纯粹思维”，在黑格尔看来，这种“纯粹思维”既是他本人哲学活动的主体又是人类历史的真实主体，并且这种真实的主体是在现代世界达到自觉，或者说达到个体化的。现代世界的基本原则就是将人一方面看作“自然”显现的基础亦即使认识得以可能的理智主体，另一方面将人视为“精神”的载体亦即使社会生活得以可能的“人格”（包括法权主体和道德主体）。在此之外，即在人的理智活动和社会活动之外，人同时还作为“私人”存在，作为“特殊需要”和纯粹“物质”存在。而这种纯粹“质料”意义上的“人”，黑格尔只是在谈到“市民社会”的“需要体系”时略有涉及[1]。黑格尔的错误不在于他表达了现代世界的真相，而在于他以表达真相的方式掩盖了真相本身，也就是说，他把这种历史性的生存原则说成是人类精神本性的完全实现，是人类历史的终结状态。

大致说来，黑格尔哲学对事情真相的掩盖是通过如下双重性质的遮蔽来实现的：其一，由于自我意识与现实的和解不过是在思维中再认现存事物的意识（精神）的本质，而并不构成对现实的实际的扬弃，因而异化之为异化的真实性质便逋出了黑格尔哲学的视野之外；其二，由于异化仅仅被理解为纯粹积极性质的，即纯粹思维的自我确证，与异化的消极性质，即作为思维之“和解”（再认）无法克服的现实的外部力量一道消失的是，异化作为人的本质力量的对象化、作为类财富的增长的积极性质。于是，通过黑格尔哲学得到理解的现代人被固定在一种“粗陋的唯物主义”（感性生活的非社会性）和“同样粗陋的唯心主义”（社会生活的抽象性）的生存状态中。因此，马克思对黑格尔哲学原则的批判和克服首要地就表现在对现实世界真实的异化性质的揭示，而使这一揭示内在巩固起来的思想前提是对真正的“对象”或“对象性本身”与“对象性活动”的发现。

当马克思说黑格尔哲学对“异化”的“扬弃”不仅具有“扬弃异化”的意义，而且具有“扬弃对象性”的意义时，意味着有一种不同于黑格尔哲学的“对象性本身”进入了马克思的视野，而这种“对象性本身”同时就意味着一种不同于黑格尔“纯粹活动”的一种真正的“对象性活动”。

对于黑格尔来说，“纯粹活动”首先是一种“意识”活动，意识的本质在于“知识”，在于对一种“确定性”的寻求。黑格尔在评述康德的“纯粹统觉”之为

---

[1] 参看黑格尔：《法哲学原理》，第205—206页：“在法中的对象是人（Person），从道德的观点说是主体，在家庭中是家庭成员，在一般市民社会中是市民（即bourgeois〔有产者〕），而这里，从需要的观点说是具体的观念，即所谓人（Mensch）。因此，这里初次、并且也只有在这里是从这一含义来谈人的。”

"自我化(Vermeinigen)[外物]的能动性"学说时,称康德这种说法"已正确地道出了所有一切意识的本性",而所谓"一切意识的本性"就在于"认识世界,同化(anzueignen)并控制世界"[1]。这种"意识"的"知识"本性,在康德和黑格尔意义上的"自然"领域表现得最为明显也容易为人理解,因为所谓"自然"领域实际上不过是关于"自然"的知识或现象领域,也就是现代"自然科学"的领域。哲学与自然科学的差别,仅仅在于前者为后者提供"范畴"的自觉。比如"感性确定性",对于黑格尔哲学来说不过是一个最基础或最简单的"范畴"。但在这个"范畴"所指涉的"领域",对于自然科学的研究而言却可以具有"一种无限丰富的知识":"无论我们追溯它通过空间和时间而呈现给我们的广度,或我们从这种丰富的材料中取出一片断,通过深入剖析去钻研它的深度,都没有极限。"[2]但哲学认识不同于经验认识,哲学并不以这种"无限丰富的知识"为内容,相反把它视为一种"坏的无限",哲学只就知识的"范畴"(领域)本身来"反思",因而"纯粹活动"的过程实际上是"知识"领域的跃迁过程,这种知识领域的全部内容构成关于"自然"的理念[3]。

不过,在黑格尔哲学中,"意识"活动不仅仅限于为"自然知识"划定"范畴",同时也要为人类的历史活动划定"范畴"。或者说,要做出关于"历史"的哲学知识。由于与"自然"范畴相关的活动,仍然是一种"知识"活动即自然科学的活动,但"历史"范畴涉及的却不再是一种"经验认识"活动,而是人类生存的"自由"状态,即人与人之间的"法权"关系,这便涉及"自然"和"精神"领域的必然区分。因此,如果说"自然"理念是认识自然的一种"视野"或认识活动的种种领域,而"自由"理念则是人类建构社会关系的种种模式。在这个意义上,可以说黑格尔的"精神哲学"就是"社会关系"的概念史。在"自然"领域,无论是哲学家与自然科学家都可以单独行动,或者说,"纯粹思维"和认识活动可以在每一个个人身上发生;但在"精神"或"历史"领域,活动的真正主体只能是"历史"本身或人类的共同生活过程,而"纯粹思维"作为人类历史活动的"范畴"演进,一方面可以"客观化"为"民族精神"、"时代精神"和"世界精神"等,

① 参看黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年,第122页。
② 黑格尔:《精神现象学》上卷,商务印书馆,1979年,第63页。
③ 关于这一点,还可参看海德格尔在《存在与时间》"第三节"中的相关论述,其大致的观点正与黑格尔相同。有鉴于此,伽达默尔在《20世纪的哲学基础》中说,"与无情嘲弄黑格尔的科学相比",黑格尔更清楚地知道科学所具有的"与它本身所意识到的那些预设不同的预设"(参看伽达默尔,《哲学解释学》,上海译文出版社,1994年,第110页)。

另一方面可以但仅仅是在"事后"在哲学家的头脑中发生，即以"概念"的形式重演人类实际活动的历史。

因此，对黑格尔来说，《哲学全书》划分为"逻辑学"、"自然哲学"和"精神哲学"并非偶然，因为如果三者毫无差别，区分也就没有必要了。实际上，"逻辑"与"自然"和"精神"构成"一体两翼"的关系："逻辑学"是"自然哲学"和"精神哲学"的概念基础，"自然"和"精神"构成"逻辑"理念的"两个无限的方面"。所谓"无限"即是自身完满的领域，自足的领域。但"逻辑"与"自然"和"精神"的领域之间的关系并不相同，"逻辑"范畴对于"自然科学"（包括关于社会的知性科学在内）具有决定性或构成性意义，但对"精神"领域或"世界历史"的生成活动只具有"解释"或"理解"的意义。

现在，我们回过头来谈马克思对黑格尔的批判。首先，在"自然"领域，就"认识"而言，马克思同意黑格尔对康德"物自体"观念的批判，即"物质"作为认识论的概念只能是"无"，是认识的界限即范畴，同时又是"纯粹思维"的创造物，是"一般认识活动"的前提，因为它使"对象"成为"对象"。因此，马克思站在黑格尔的立场上说，"**作为自然界的自然界**，这是说，就它还在感性上不同于它自身所隐藏的神秘的意义而言，与这些抽象概念分隔开来并与这些抽象概念不同的自然界，就是**无**，是**证明**自己为**无的无**，是**无意义的**，或者只具有应被扬弃的外在性的意义"①。但同时，马克思又批评黑格尔具有丰富内容的"自然"理念说，"被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分隔开来的**自然界**，对人来说也是**无**"②。在这里，我们立刻可以看到，自然界"对人来说"和对于哲学家（包括自然科学家）来说的差别，对于哲学家而言，单纯的"自然"概念（物质、物自身）是"无"即单纯的概念，而"对于人来说"，展开了"自然"概念即"自然"的理念还是"无"。

那么，什么是马克思这里所说的"人"呢？这就是"现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人"。这种"人"不同于作为一般认识活动"化身"的自然科学家，也不同于作为"纯粹思维"化身的哲学家，他是"一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物，既拥有它的本质的**现实的**、自然的**对象**，而它的自我外化又设定一个**现实的**、却以**外在性**的形式表现出来因而不属于它的本质的、极其强大的对象世界"。对

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第336页。
② 同上书，第335页。

于这种"人"来说,自然界的"**外在性**"不再是相对于"概念"或"认识"而言的"无",而是"**显露在外**的并且对光、对感性的人敞开的**感性**"①。

这种"感性的人"在"感性的自然界"中的活动,马克思称作"对象性的活动"。而这种"感性的人"、"感性的自然界"和"对象性的活动"的"感性"或"对象性",马克思称作"对象性本身"。下面这段著名的话集中地表达了马克思与黑格尔对"人"、"自然"和"活动"理解上的原则差别:"当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的**本质力量设定**为异己的对象时,**设定**并不是主体;它是**对象性的**本质力量的主体性,因此这些本质力量的活动也必须是**对象性的**活动。对象性的存在物进行对象性活动,如果它的本质规定中不包含对象性的东西,它就不进行对象性的活动。它所以只创造或设定对象,因为它是被对象设定的,因为它本来就是**自然界**。因此,并不是它在设定这一行动中从自己的'纯粹的活动'转而**创造对象**,而是它的**对象性的**产物仅仅证实了它的**对象性**活动,证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。"②

我们看到,经由这种"感性"的"对象性"来理解的"人",实际上已经越出了黑格尔关于"自然"与"精神"领域相互区分的视野。因为这种"感性的人"在"感性的自然界"中的活动直接就是在"时间"中即在"历史"中的活动。对于黑格尔来说,"外在的"同样就是在"时空"中的,但"纯粹思维"是不在"时空"中的,或者说是超越于"时空"的,因为"时空"不过是"范畴",而"范畴"本身是"纯粹思维"活动的产物。因此,"纯粹思维"是自然作为"时空"中的存在即自然现象的根据,同时是"世界历史"的内在根据。"精神"与"自然"的差别在于,"自然"就其本身就是"外在的",即必须在"时空"范畴中才能显身的"现象",而"精神"只是作为未完成的形态才存在于"时间"中。因此"精神"的展开有一部"历史",一旦"精神"完全展开了自身,社会时间和人类历史就终结了,而作为"绝对知识"的"精神"才能够进入"定在",即进入"时空"中的存在,这便是黑格尔本人的哲学。这里的关键问题是,马克思的"自然"绝不是作为"知识"或"现象"的自然,"人"也绝不是"纯粹思维"或"精神",因而"自然"和"人"的"感性"或外在性并不以作为思维范畴的"时空"为前提,相反,包括"时空"范畴在内的一切纯思范畴作为"关系"的抽象,都在对象性活动的人与感性的自然的历史运

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第324、323、337页。
② 同上书,第324页。

动中有其本质的来历。

我们前面已经提到，就在黑格尔这种作为“绝对知识”即人类终极生存形态之理解的哲学中，“人”具有二重存在：作为“需要”的主体即本能存在的人；作为“思维”（或思维之理论态度）主体的人；作为“意志”（或思维之实践态度）主体的人。可以说，黑格尔在“绝对唯心主义”的立场上完成了“非理性主义”、“唯物主义”和“唯心主义”的综合。但在马克思看来，这种“综合”与其说是“统一”，不如说是绝对的“分裂”。而这种“分裂”不仅仅是黑格尔哲学的理论主张，它直接就是现代世界的现实和真理。

不过，这种现实与真理在马克思的眼中并不具有自然而永恒的意义，相反，这个现实及其“意识”都只是作为“对象性的自然存在物”的“人”即这种“人”的“对象性的本质力量”的“对象性活动”的历史性产物，它同样也只能通过“对象性的本质力量”和“对象性的活动”来扬弃。可以说，正是由于“对象性本身”和“对象性活动”的发现，马克思彻底超出了黑格尔哲学即一切传统哲学的范围，同时赢得了对现代世界生存原则自身之内在巩固的批判视野。

第二节　关于“异化”的基本经验与“人类历史”的感性基础

如果说马克思在《德法年鉴》时期提出的“人类解放”中的“人”多少还具有某种不确定的性质，因而未能明确地与法国的社会主义、共产主义以及费尔巴哈的人本主义相区别的话，那么，《巴黎手稿》时期的马克思，在通过“对象性本身”和“对象性活动”的发现完成了对黑格尔哲学基础的批判和超越的同时，也完成了对一般社会主义、共产主义和人本主义思潮的批判性改造。这种改造突出地体现在马克思对“异化劳动”、“私有财产”以及“共产主义运动”的基本经验当中，并且直接导向了对黑格尔“世界历史”观念的辩证否定。

一、私有财产的“异化”性质与积极本质

马克思对黑格尔法哲学的批判已经将现代国家的基础归结为“市民社会”的“本质矛盾”即私有财产的矛盾，并在“政治解放”和“人类解放”的区分中指出“私有财产”或“利己主义的人”是“政治解放”唯一保留下来并作为自己的自然基础的东西。因而无论是黑格尔的“法哲学”，还是一般国民经济学家都将

“私有财产”作为理论建构的基本前提和现代世界的永恒事实来看待。对于黑格尔而言，“私有财产”是个体自由的“定在”即现实，对于国民经济学家而言，政治经济学就是研究“私有财产”运动的科学。

当然，对作为政治经济学一般前提的“私有财产”批判并非始于马克思。除了恩格斯的《国民经济学批判大纲》之外，引起马克思高度重视的是蒲鲁东所作出的贡献。甚至在写于《1844年经济学哲学手稿》之后的《神圣家族》中，马克思对蒲鲁东还作过极高的评价：“政治经济学的一切论断都以**私有制**为前提。这个基本前提被政治经济学当做确定不移的事实，而不加以任何进一步的研究，并且正如**萨伊**所坦率承认的，甚至被当做只是‘偶然’为政治经济学所涉及的事实。蒲鲁东则对政治经济学的基础即**私有制**做了批判的考察，而且是第一次带有决定性的、严峻而又科学的考察。这就是蒲鲁东在科学上所完成的巨大进步，这个进步使政治经济学革命化了，并且第一次使政治经济学有可能成为真正的科学。”[1] 马克思甚至说，“蒲鲁东不同于其余的经济学家，他不是把私有制的这种或那种个别形式、而是把整个私有制十分透彻地描述为经济关系的伪造者。从政治经济学观点出发对政治经济学进行批判时所能做的一切，他都已经做了”[2]。但我们接下来会看到，就是在这种极高的评价中，实际上隐含着对蒲鲁东颠覆性的批判，因为马克思指证的蒲鲁东仍然是“从政治经济学观点出发”的这一点是问题的关键。那么，蒲鲁东究竟做了些什么呢？简单说来，“以往的政治经济学从私有制的运动似乎使人民富有这个事实出发，得出了替私有制辩护的结论。蒲鲁东从政治经济学中被诡辩所掩盖的相反的事实出发，即从私有制的运动造成贫穷这个事实出发，得出了否定私有制的结论”[3]。

马克思对于“私有财产”的批判及其“异化劳动”的学说，表面上看来也是从“私有制的运动造成贫穷”这个“经济事实”出发的。但他一开始就注意到了工人“贫困”的现代性质，“在社会的增长状态中，工人的毁灭和贫困化是他的劳动的产物和他生产的财富的产物。就是说，贫困从现代劳动本身的本质中产生出来”。因此，马克思要求“超出国民经济学的水平”来追问“现代劳动本身的本质”，这种追问又是通过以下形式得到深化的：“（1）把人类的最大部分归结为抽象劳动，这在人类发展史中具有什么意义？（2）主张细小改革的人不是

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年，第38—39页。
② 同上书，第40页。
③ 同上书，第42页。

希望提高工资并以此来改善工人阶级的状况，就是(像浦鲁东那样)把工资的平等看作社会革命的目标，他们究竟犯了什么错误？"①

这两个问题的实质，是要在揭示"私有财产"即"现代劳动"的"异化"性质的同时理解其"积极"的本质，从而揭示以"扬弃"私有财产和异化劳动为目标的"共产主义运动"的真实性质。也就是说，马克思绝不仅仅限于在经济运动的范围内就"私有财产"和现代贫困的起源作一种"发生学"的追问，而是试图探求"私有财产"和"现代劳动"的"历史性意义"或"存在论性质"(如果我们把"存在论"界定为关于人类生存之意义与原则的基本理解的话)。

首先，我们来看马克思关于"私有财产"和"现代劳动"的"异化"性质的学说。

国民经济学从"私有财产"的"事实"出发，把它当作一种"原始状态"来运用，换句话说，国民经济学家只是"把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的、抽象的公式，然后把这些公式当作规律"，而丝毫不去理会这些所谓"规律"建基其上的"私有财产"自身的"本质"来历。诚然，工人的贫困是现代的贫困，即它现实历史的根源在于"资本、地产和劳动的分离"，在于"财产"的私有制。但国民经济学家同样也不曾说明这种"只有对工人来说是必然的、本质的和有害的分离"的性质与意义②。相反，在他们的眼中，这种"分离"是平等而公正的经济运动的自然结果。因为，除了"私有财产"之外，"劳动"及其交换的自由与平等以及"劳动"是财富的唯一本质和源泉是国民经济学家确立的另一个"真理性"的理论前提。

马克思既不从"私有财产"，也不从"劳动本身"(抽象劳动)出发，而是从"工人(劳动)同产品的直接关系"出发揭示国民经济学家的谎言即国民经济学的"二律背反"：国民经济学从来都肯定工人的利益与社会利益的一致性，但在"工人同产品的直接关系"中，作为平等而公正的财富源泉的"劳动"呈现为自身的反面——"工人生产得越多，他能够消费的越少；他创造价值越多，他自己越没有价值、越低贱；工人的产品越完美，工人自己越畸形；工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮；劳动越有力量，工人越无力；劳动越机巧，工人越愚笨，越成为自然界的奴隶"等③。

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第232页。
② 同上书，第223页。
③ 同上书，第269页。

工人同产品的异化同时意味着劳动与产品的异化，即劳动自身的异化。劳动及其产品本来是人作为人的存在的确证，因为"生产生活"是人的真正的"类生活"。"动物和自己的生命活动是直接同一的"，而"人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和自己意识的对象"，也就是说，人能对自己的"类存在"有所作为，人"生产"着自己的"生命活动"。动物的生命活动不能称为"生产"，也不能称为"劳动"，因而"生产性劳动"乃是人之为人的本质。但现代劳动的"异化"性质在于，作为人的存在本质的"生产劳动"直接导致了"产品"和"劳动者"的对立，导致了"劳动"本身性质的异化："生产活动"不是被理解为对人的"类生活"或"类存在"的积极确证，反而成为一旦可能就必然逃避的"强制劳动"，成为仅仅维持"动物般的"（亦即动物也具有的）肉体生存如吃、喝、生殖等的手段①。

当我们说"劳动"自身的异化或人的本质（类生活）的异化时，实际上已经意味着"社会关系"的异化，因为"人对自身的任何关系，只有通过人对他人的关系才得到实现和表现"。也就是说，人与人的关系本质地包含在人的"类生活"或"类存在"的规定性中，因此，"人同自身和自然界的任何自我异化，都表现在他使自身和自然界跟另一些与他不同的人所发生的关系上"。这是关于人类生活自我异化的洞见：在人类的历史上，"神从来不单独是劳动的主人"，"自然界也不是"；异化的来历和异化的结果都必然在人与人的关系当中——"在实践的、现实的世界中，自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来。异化借以实现的手段本身就是**实践的**。因此，通过异化劳动，人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量的生产对象和生产行为的关系，而且还生产出他人对他的生产和他的产品的关系，以及他对这些他人的关系"②。这些关系，简单说来，就是劳动与资本的分离，以及由此"分离"衍生的种种分化、组合、冲突和对立的现代私有财产关系。

这里值得注意的是，马克思一开始似乎是从工人贫困的事实与国民经济学的谎言之间的对立来指证工人生活的"异化"性质的，但最后所揭示的乃是包括工人与资本家在内的现代私有财产关系本身的"异化"性质，即现代人的劳动即生命活动本身的异化性质。因此，马克思说："诚然，我们从国民经济学得到作为**私有财产运动**之结果的**外化劳动**（**外化的生命**）这一概念。但是，对这一概念

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第271—273页。
② 同上书，第275—276页。

的分析表明，尽管私有财产表现为外化劳动的根据和原因，但确切地说，它是外化劳动的后果，正像神**原先**不是人类理智迷误的原因，而是人类理智迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。"①为了更清楚地看到马克思在这里所完成的哲学原则的根本变革，我们把这个分析过程再简化为以下步骤：(1) 作为"私有财产运动之结果"的现代贫困事实，直接表明工人的"生命活动"即"劳动"的"异化"性质；(2) 工人的"异化"劳动创生自身和产品的"异化"存在，以及"异化"性质的现代私有财产关系；(3) 私有财产与异化(外化)劳动相互作用关系的后发性质。

正是在对"私有财产"和"异化劳动"相互作用关系之"后发"性质的指证中，马克思确立了本源的"生命活动"之于历史性的"社会关系"的优先地位；而这一"优先地位"的指证其重大意义在于，它可以说就是"生产力决定生产关系"这一历史唯物主义基本原理的最初表达②。此外，一旦"私有财产"(关系)的本质被正确地归结为"异化劳动"即异化范围内的生命活动的结果，那么对"私有财产"的批判，就不应当仅仅局限于"争取"私有财产的斗争，而应当是"私有财产"即"异化劳动"的彻底扬弃。由此，便可以立刻指证出前文提到的、针对"私有财产"的种种"细小改革"主张的失足之处：无论是"希望提高工资并以此来改善工人阶级的状况"，还是像蒲鲁东那样"把工资的平等看作社会革命的目标"，共同的错误在于，试图在"私有财产"的范围内，亦即"异化"性质的社会关系范围内扬弃"劳动"的异化性质。因而，尽管马克思在《神圣家族》中对蒲鲁东的"政治经济学批判"作了高度的评价，我们也同时可以看到马克思对他所给予的颠覆性批评："由于他对政治经济学的批判还受着政治经济学的前提的支配，因此，蒲鲁东仍以政治经济学的**占有**形式来表现实物世界的重新争得"；"'**平等**占有'是政治经济的观念，因而还是下面这个事实的异化表现：**实物是为人的存在**，是**人的实物存在**，同时也就是**人为他人的定在**，是**他对他人的人的关系**，是人**对人的社会关系**。蒲鲁东在政治经济的异化范围内来克服政治经济的异化。"③

我们前面提到，马克思关于"私有财产"的另一个追问是："把人类的最大

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第277页。
② 详细的论证可以参看王德峰先生的《论异化劳动学说对于历史唯物主义的奠基意义》一文，载吴晓明、王德峰：《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》，人民出版社，2005年，第137－158页。
③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第52页。

部分归结为抽象劳动，这在人类发展史中具有什么意义？”在分析了劳动的异化和外化之后，马克思对这个问题作了更加明晰的表述：“现在要问，人怎么使他的**劳动外化**、异化？这种异化又怎么以人的发展的本质为根据？我们把**私有财产的起源**问题**变为外化劳动**对人类发展进程的关系问题，就已经为解决这一任务得到了许多东西”，因为“问题的这种新的提法本身就包含问题的解决”。在我们看来，马克思这里所谓问题的新提法其实质仍然在于，不是就“私有财产”或“异化劳动”作纯粹发生学的追问，而是试图理解或者说已经肯定了它们积极的历史意义和属人的本质。而所谓理解“私有财产”的积极的本质，就是“**从私有财产**对**真正的人的**和**社会的财产**的关系来规定作为异化劳动的结果的**私有财产**的普遍**本质**”①。

简单说来，私有财产的积极本质包含着这样两个方面：(1)“把人类的最大部分归结为抽象劳动”，这说的是现代私有财产关系，即资本与劳动的分离，与此“分离”同时发生的是“劳动”的“抽象化”和“一切私有财产向工业资本”的转化，这两者又可以看作私有财产的主体化的两个方面——抽象劳动之为私有财产的主体性本质，以价值增值为内在规定的资本是私有财产现代唯一合理的存在方式——由此而来的是技术的不断进步和新产品的大量涌现；(2)尽管上述技术的进步和产品领域的扩大，直接表现为“奴役人的异己存在物王国”的扩展，但倘若撇开产品的私有性质即“异化”性质，那么“私有财产的意义”就在于“**本质的对象**——既作为享受的对象，又作为活动的对象——对人的**存在**”②。

无疑，正是由于在把握“私有财产”异化性质的同时，洞见到作为社会关系的“私有财产”在人类生命活动中的起源及其世界历史性作用，以及作为“本质的对象”的“私有财产”的积极内容，马克思才真正超出了一般社会主义和共产主义思潮的视野，达到了对人类历史和共产主义运动的“科学”理解。

二、“共产主义”运动与“人类历史”的感性基础

在切入马克思的共产主义思想之前，我们先简略地考察一下几种“未完成的”共产主义形态：(1)“粗陋的共产主义”作为最初形式的共产主义不过是“私有财产关系”的普遍化和完成，是对个性和才能的否定，是私有财产的忌妒

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第279页。

② 同上书，第290、339、350—351、359页。关于“资本”作为世界历史性力量的“文明面”，还可以参看《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社，1995年，第286页。

心和平均主义的彻底化,一句话,是"想把自己设定为积极的共同体的私有财产的卑鄙性的一种表现形式";(2)或者是"具有政治性质"的(民主的或专制的),或者是"废除国家的",这两种共产主义的"未完成"性质表现为,虽然"都已经认识到自己是人向自身的还原或复归,是人的自我异化的扬弃",但"还没有理解私有财产的积极的本质,也还不了解需要所具有的人的本性",因而"还受私有财产的束缚和感染"①。

而马克思意义上的"**共产主义**是**私有财产**即**人的自我异化**的**积极的**扬弃,因而是通过人并且为了人而对**人的**本质的真正**占有**;因此,它是人向自身、向**社会的**即合乎人性的人的复归,这种复归是完全的,自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。这种共产主义,作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的**真正**解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。因此,历史的全部运动,既是它的**现实的**产生活动——它的经验存在的诞生活动,——同时,对它的思维着的意识来说,又是它的**被理解和被认识到的生成**运动"②。

与其说马克思在这里描绘的是人类未来社会的生存状况,不如说是提出了迄今为止人类生存的基本原则,这些原则经过共产主义运动将直接地表现自身,但在此之前它已经是、向来是人类生活的内在基础。这个基本原则可以称之为"感性"的原则。

首先,"感性"直接意味着"外在性"或"对象性"。人作为"感性"的、"对象性"的、"有生命的自然存在物",是"受动"和"能动"的统一:(1)"人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物,同动植物一样,是**受动的**、受制约的和受限制的存在物,就是说,他的欲望的**对象**是作为不依赖于他的**对象**而存在于他之外的";(2)人是"有意识的生命活动",同时人"具有**自然力**、**生命力**",具有天赋、才能和欲望,因而人是"**能动的**"自然存在物③。

说一个东西是"对象性的、自然的、感性的",就是说"在这个东西自身之外有对象、自然界、感觉,或者说,它自身对于第三者来说是对象、自然界、感觉"。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第295—297页。
② 同上书,第297页。
③ 同上书,第324、273页。

一个存在物，“如果在自身之外没有自己的自然界，就不是**自然**存在物，就不能参加自然界的生活”；“如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物”；“如果本身不是第三存在物的对象，就没有任何存在物作为自己的**对象**，就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在”。总之，“非对象性的存在物是**非存在物**[*Unwesen*]”①。

但人不仅仅是“受动”的存在，也就是说，“对象”不仅仅是不依赖于他的、在他之外的“对象”，而且是“他的**需要的对象**”，是“表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的**对象**”。说“人是**肉体的**、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物”，就等于说，“人有**现实的**、**感性的对象**作为自己本质的即自己生命表现的对象”，或者说，“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”。“动物和自己的生命活动是直接同一的”，而人是“有意识的生命活动”，人能“使自己的生命活动本身变成自己的意志的和自己的意识的对象”，因此，人能“感到自己是受动的，所以是一个**有激情的**存在物”，而“激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量”②。

其次，“感性”直接意味着“社会性”。“人不仅仅是自然存在物，而且是**人的**自然存在物，就是说，是自为地存在着的存在物，因而是**类存在物**。他必须在自己的存在中也在自己的知识中确证并表现自身。”③

黑格尔已经谈论“类存在”，并确定了人与有机物作为“类存在物”的严格区分。在黑格尔看来，“有生命之物要死亡”，而“在死亡里，族类表明其自身为支配那直接的个体的力量”。但生物不能达到“自为”的存在，而是只能“屈服于族类的力量”，个体的最高外化即实现同时是“死亡”和向起点的回归，是“类”的同一性的重演和持存。人（精神）与生物的差别在于“直接的个体的生命的死亡”是“精神的前进”，不仅是个体的人有一个由“自在”到“自为”的成长过程，“类本身”（精神）也有一部从“自在”到“自为”的发展史④。

马克思确实也像黑格尔一样通过人与动物的区分来谈人，甚至可以说古今中外的思想家莫不如此。但马克思与黑格尔的差别在于，并不因此将“人”的存

---

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷，第324—325页
② 同上书，第324、273、326页。
③ 同上书，第326页。
④ 参看黑格尔：《小逻辑》，第408—409页；黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆，1959年，第27—28页；黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社，1999年，第56—60页；黑格尔《自然哲学》，商务印书馆，1980年，第614页

在区分为“自然”与“精神”，或者“本能”（生物性）和“理性”（神性）。从而，“类存在”并非纯粹“精神性”的存在，而是感性的“类生活”。人作为“一个特定的类存在物”总有一死，“死似乎是类对特定的个体的冷酷的胜利，并且似乎是同它们的统一相矛盾”，这种说法显然是黑格尔式的“逻辑神秘主义的”，它意味着以一种“神”的“末日审判”的视野来取消过程中的个体存在的独立性，用“本质”来消解人的感性“存在”（实存）过程的内在价值。我们曾经说过，黑格尔本人其实并没有轻视现实生命的意思，不过是采用了一种“神正论”修辞方式。但这种说法曾让许多主张“特殊性”、“差异性”原则的人大为光火，以至于要突出强调“存在”（实存）先于“本质”。而马克思所完成的并不仅仅是“本质”与“实存”之间的“颠倒”①，而是为黑格尔意义上的“实存—本质”（现象与本质，以及“本质”自身由“自在”到“自为”，或“潜能”到“现实”的展开过程）解释框架奠定了一个感性的基础。

因此，对马克思而言，人的“类存在”并不表现为对纯粹“精神”的确证，而是对象性地创造自身的“类生活”：(1) 人的“感性”生活是“类生活”。“感性”活动是“有意识的生命活动”，亦即是以“生命活动”本身为对象的“生命活动”，而说人是“类存在物”与说人以“自己的生活”为“对象”是同一回事。(2) 人的“类生活”是“感性”的。“生命活动”本身是“感性”的、“对象性”的，“正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物”。人的“生产”活动是“人的能动的类生活”，通过“生产”，自然界才“表现为他的作为和他的现实”。(3) “理论”与“实践”，或“意识”与“活动”在感性类生活中的源初统一。人不仅在“存在”中，而且在“知识”中“确证和表现”自身，作为“理论”（“自然科学”和“艺术”）对象的自然界是“人的精神的无机界”，作为“实践”对象的自然界是“人的无机的身体”②。

再次，“感性”直接意味着“历史性”。当我们确定了“感性”活动的是受动和能动的统一，是“类生活”的自我创造时，实际上已经蕴含着“感性”之“历史性”的维度在其中了。(1) 人必然有一部历史，因为“正像**人的**对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接地**存在着**的、客观地存在着的**人的感觉**，也不是**人的**感性、人的对象性。自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接同**人的**存

① 关于“人性＝神性＋生物性”以及“本质”与“实存”的“颠倒”仍然是形而上学命题的详细阐述，可以参看海德格尔：《路标》，商务印书馆，2000 年，第 381—384 页。至于海德格尔对马克思的误解，我们将在本书“结语”的讨论中予以简要的回应。

② 参看《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 272—274 页。

在物相适合地存在着"。(2)"历史是人的真正的自然史",因为人的历史过程是受动与能动的统一,是必然与自由的统一,并且"历史对人来说是被认识到的历史,因而它作为形成过程是一种有意识地扬弃自身的形成过程"①。

坚持"感性"与"社会性"和"历史性"的内在统一,意味着放弃关于"自然"与"历史"、"感觉"与"精神"、"个体"与"社会"的抽象对立。也就是说,意味着把握到"需要的属人性质"、"人的自然的本质"、"自然界的人的本质"以及人与人之间在肉体和精神上的"彼此实现和相互创造"的真相。这种"感性"、"社会性"和"历史性"的内在统一,向来就是人类生活的真实基础,因此,马克思说"工业的历史和工业的已经生成的对象性存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学"。当然,这些"抽象"的对立本身也不是纯粹理论的虚构,而是人类生活"异化"性质的真实表现。"只要人对自然界的感觉,自然界的人的感觉,因而也是人的自然感觉还没有被人本身的劳动创造出来,那么感觉和精神之间的抽象的敌对就是必然的",也就是说,上述所谓"理论"的抽象对立只有在产生这种对立的社会条件(即人类生活的异化性质或自我分裂)实际地被消除之后,在"人和自然界的实在性,即人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人来说作为人的存在"成为"实际的、可以通过感觉直观"的"社会"状态实现之后,才会"失去它们彼此间的对立,从而失去它们作为这样的对立面的存在"②。

因此,感性与社会性和历史性的内在统一,要成为可以通过感觉直观到的"统一",要成为人类生活的直接的原则,需要一部"历史"来实现自身:"全部历史"不过是"为了使'人'成为感性意识的对象和使'人作为人'的需要成为需要而作准备的历史",或者说,"全部历史"就是"人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成过程"③。而无论是说"使'人'成为感性意识的对象"、"使'人作为人'的需要成为需要",还是说"人"的"自我诞生"或"自然对人来说的生成",实际的意思并不是"人类历史"的终结,恰恰相反,只是"人类社会的史前时期"的结束,是上述种种"理论"的抽象对立及其"异化"性质的生活基础的瓦解,是"人作为人"、"自然作为自然"、"社会作为社会"而发展的真正开始。

---

① 参看《马克思恩格斯全集》第3卷,第326页。
② 同上书,第306—307、347、310—312页。
③ 同上书,第308、310页。

黑格尔的"世界历史",由于将它实际地建基于其上的外部"自然"与人的"需要"推入到"虚无"的阴影中去了,故而表现为纯粹"精神"的过程。虽然"自然"仍然作为"理论"即自然科学的对象在"精神"的历史中发挥作用,但其价值正如人的激情和现实的活动相同,不过是"精神"实现自身的"工具"和"手段"。黑格尔的错误在于,将"自然"分解为纯粹"理智"或纯粹"本能"的对象,同时也就将"人"设定为"自我意识"(作为"思维"和"意志"的"纯粹自我")和纯粹"本能",不了解"自然"与"人"的相互创生或在**感性活动**中的"同时"生成,不了解"自然"与"本能"的属人性质和历史性质。因此,所谓"世界历史"的终极状态,不过是人类生活"异化"状态的彻底完成,是"理智"(自然)、"意志自由"(国家)和"需要"(市民社会)的抽象对立的极致。

在马克思看来,"自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路"。作为"私有财产"之"积极扬弃"的共产主义运动,就是从黑格尔"世界历史"的终点向马克思的"人类历史"和"人类社会"的直接过渡。

在本章中,我们着重探讨马克思对黑格尔"历史观念"的直接批判。这种直接批判包含着这样几个关键的环节:(1)通过对黑格尔"法哲学"的批判,揭示了黑格尔法哲学和国家学说的"逻辑神秘主义"以及黑格尔整个哲学的"逻辑图式化",并通过对黑格尔关于现代政治国家"权力划分"尤其是"立法权"学说的批判,揭示了"现代世界"的"矛盾"本质(私人与公民的普遍对立)和真实基础(市民社会中的利益冲突);(2)通过对黑格尔"辩证法"和"一般哲学"的批判,彻底揭示了黑格尔思辨哲学的"非批判的实证主义"和"同样非批判的唯心主义"本质,其积极的成果是以"对象性本身"和"对象性活动"的发现为标志的哲学原则的变革,这直接为历史唯物主义的形成奠定了存在论的基础;(3)与此同时,通过对政治经济学和法国社会主义、共产主义思潮的批判,通过对现代劳动的"异化"性质、"私有财产"的积极本质以及"人类历史"感性基础的揭示,完成了对黑格尔"思辨"哲学基础和"世界历史"观念的整体超越。

不过,到此为止,"事情"并没有结束。诚如马克思所言:"要扬弃私有财产的思想,有思想上的共产主义就完全够了。而要扬弃现实的私有财产,则必须有现实的共产主义行动。"马克思同时预见到,"历史将会带来这种共产主义运动,而我们在思想中已经认识到的那正在进行自我扬弃的运动,在现实中将经历一个极其艰难而漫长的过程",并且认为"我们必须把我们从一开始就意识到

这一历史运动的局限性和目的,把意识到超越历史运动看作是现实的进步"[1]。可以说,完成了哲学基本原则和历史总体观念变革之后的马克思,将其全部的心血和精力都投入到具体地探索"共产主义"运动的现实条件这一工作中去了。因此,下一章我们将要考察的是,在马克思这种探索工作中富于积极成果的相互关联的两个方面:历史唯物主义"解释"框架的进一步完善和"政治经济学批判"即"资本原则"批判的进一步深入,并在这种考察中进一步指证马克思对黑格尔"历史观念"的批判和超越。

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第347页。

第四章 “历史唯物主义”与“历史科学”

在洞见到人类历史的“感性”基础之后，马克思所要做的是，一方面与当时德国的诸种“意识形态”尤其是和费尔巴哈的“感性”观念划清界限，从而为新的“历史观”即历史唯物主义提供更为明晰的言说框架，以巩固和展开此前哲学—存在论基础上的变革所获得的成果；另一方面，是在新的哲学—存在论基础之上对这一“基础”本身的实际状况进行深入研究，这便是通过“政治经济学批判”展开的对现代世界自身的哲学批判。

正如从黑格尔的“纯粹思维”（自我意识）到“自由理念”是同一个原则的辩证进展所形成的一个内在一贯的体系一样，在马克思的哲学—存在论的“感性”基础与进一步展开的“历史唯物主义”的解释起点（现实的个人）和基本原理（生产力与生产关系、经济基础与上层建筑等）以及资本原则自身运动过程的批判阐述（“资本论”）之间，也存在内在原则的一贯性。所不同的是，现代世界自身在黑格尔眼中是其“自由”原则或哲学基础（“纯粹思维”）的现实和完成，而在马克思眼中只是其“自由”原则或哲学基础（“感性活动”）之“异化”方式的极致，是这一原则自身直接呈现为社会存在方式的“前夜”。这种差别直接意味着马克思哲学所实现的哲学之存在方式的变革，意味着马克思哲学是与黑格尔哲学“无批判的实证主义”根本不同的一种“真正的实证知识”，意味着“绝对知识”向“历史科学”的转换——哲学切入真实的历史而成为批判的、革命的实践意识。

第一节 “现实的个人”之为历史唯物主义的思想起点

马克思关于“现实的个人”以及“原初的历史的关系”的阐述，可以看作是从关于“人类历史”新的哲学—存在论原则到关于“现实历史”的真正实证的批

判性考察之间的最初过渡，是马克思"历史唯物主义"的起点。在本节中，我们将通过引介马克思对费尔巴哈的批判，来阐述"现实的个人"概念与感性活动、实践以及生产等几个马克思哲学—存在论基本术语之间的关联，然后通过阐释马克思就"原初的历史的关系"所作的诸种层次的区分，来表明"生产"概念在历史唯物主义解释框架中的优先地位。

一、"现实的个人"：感性活动、实践和生产

从"现实的人"出发，可以说是费尔巴哈"人本主义"的一个基本标志[1]。但马克思作为历史唯物主义起点的"现实的个人"概念，与费尔巴哈所谓的"现实的人"具有哲学原则的差别。当然，在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思还对费尔巴哈作了极高的评价，认为他是"惟一对黑格尔辩证法采取**严肃的**、**批判的**态度的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之，他真正克服了旧哲学"。所列"费尔巴哈的伟大功绩"中一条是："创立了**真正的唯物主义**和**实在的科学**，因为费尔巴哈也使'人与人之间的'社会关系成了理论的基本原则。"所谓"使'人与人之间的'社会关系成了理论的基本原则"，指的是费尔巴哈坚持从自然界和人出发理解宗教和哲学，不但把"宗教世界"归结为"世俗世界"，把"神的本质"归结为"人的本质"，而且把哲学尤其是黑格尔哲学也看作是"人的本质"的一种"异化"的存在方式，看作是"在否定神学（超验性等等）之后又肯定神学的哲学，即同自身相对立而肯定神学的哲学"[2]。

不过，就在同一篇文献即《1844 年经济学哲学手稿》的"序言"中，已经隐含着马克思对费尔巴哈的"保留"态度。因为马克思在"手稿"删去的"文句"中曾经以一种"消极的"形式（作为对"批判的神学家"的批判）提到，"批判的神学家"善于通过这样的方式来确证自己对费尔巴哈的超越，即他们发觉"在费尔巴哈对黑格尔**辩证法**的批判中还缺少黑格尔辩证法的某些要素，这些要素还没有以经过批判的形式供他使用"；同时，马克思认为自己"对黑格尔的辩证法和整个哲学的剖析"，已经阐明"**费尔巴哈**的关于哲学的本质的发现，究竟在什么程度上仍然——至少为了**证明**这些发现——使得对哲学辩证法的批判分析成为必要"[3]。如果说这些"文句"的内容本身以及"被删去"的事实，表明了对费尔

---

[1] 可以参看吴晓明先生《马克思早期思想的逻辑发展》中的相关论述，云南人民出版社，1993 年，第 191—200 页。

[2] 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社，2002 年，第 314—315 页。

[3] 同上书，第 221—222 页"编者注"。

巴哈的有所保留但更多的是有所维护的态度，那么在马克思 1845 年春于布鲁塞尔草拟的“包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件”（恩格斯语）亦即《关于费尔巴哈的提纲》中，针对费尔巴哈哲学原则的直接批判便显露无遗了。

马克思说：“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对象、现实、感性，只是从**客体的**或者**直观**的形式去理解，而不是把它们当作**感性的人的活动**，当作**实践**去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，**能动的**方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。”[1] 我们在第三章中谈到，马克思通过“对象性本身”和“对象性活动”的发现展开了对黑格尔思辨唯心主义的批判，这里强调的则是一切“旧唯物主义”的非辩证的性格。但绝不能把所谓“感性的人的活动”或“实践”，仅仅理解为“客体的和直观的形式”意义上的“对象、现实、感性”与“能动”原则的简单相加。毋宁说，“感性的活动”就其本身而言是“感性”即“活动”的，而经由“客体的或者直观的形式”来理解的“对象、现实、感性”，与其说是“感性”的，不如说是“唯心主义”的，甚至是一种“较坏的”、“较低级的”唯心主义。因为，所谓从“客体”的形式来理解“对象、现实、感性”，意味着将“对象、现实、感性”看作“客体”，而“客体”往往是从作为认识能力的“主体”来获得其本质规定的，它的极端形式就是抽象的“物质”概念。

对于这种“客体”形式的唯物主义，马克思在《神圣家族》中作过精辟的评述：“唯物主义在它的第一个创始人**培根**那里，还在朴素的形式下包含着全面发展的萌芽。物质带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑”；但“唯物主义在以后的发展中变得**片面**了。**霍布斯**把**培根的**唯物主义**系统化**了。感性失去了它的鲜明的色彩而变成了**几何学家**的抽象的感性。**物理**运动成为**机械运动**或**数学运动**的牺牲品；**几何学**被宣布为主要的科学。唯物主义变得**敌视人了**”。这种“变得敌视人”的唯物主义与其说是“唯物主义”，不如说是地地道道的“抽象理智主义”或“理智形而上学”。“为了在自己的领域内克服**敌视人的、毫无血肉的**精神，唯物主义只好抑制自己的情欲，当一个**禁欲主义者**。它变成**理智的东西**，同时以无情的彻底性来发展理智的一切结论”[2]。近代西方哲学的发展，也已经充分表明了马克思这里所揭示的“唯物主义”（经验主义）与“理智形而上学”内在本质的一致性。

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1995 年，第 54 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社，1957 年，第 163—164 页。

无疑，马克思肯定了费尔巴哈比“客体”形式的或“纯粹的”亦即“抽象物质”的唯物主义的优越性，因为“他承认人也是‘感性对象’”，也就是说，他不仅仅把“感性”或“客体”理解为“抽象物质”及其思维形式（概念、范畴），并“想要研究跟思想客体确实不同的感性客体” 但是，费尔巴哈“没有把人的活动本身理解为**对象性**的活动”，“他把人只看作是‘感性对象’，而不是‘感性的活动’”，因此，“感性世界”（对象、现实、感性）对费尔巴哈来说只能或者是“单纯的感觉”，或者是“单纯的直观”的对象[1]。也就是说，“人”和“感性世界”被费尔巴哈设定为自然而永恒的不变对象。

因而，当费尔巴哈把宗教和哲学归结到“现实的人”时，他所达到的是对“人的本质”或“一般人”的“直观”。而在这种“直观”中，费尔巴哈“不得不：(1) 撇开历史的进程，把宗教感情固定为独立的东西，并假定有一种抽象的——孤立的——人的个体。(2) 因此，本质只能被理解为‘类’，理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”[2]。由于费尔巴哈的“感性”没有被理解为“实践的、人的感性的活动”，因此他不可能看到“‘宗教感情’本身是社会的产物，而他所分析的抽象的个人，是属于一定的社会形式的”，或者说，“‘一般人’实际上是‘德国人’”[3]。但作为感觉对象的“德国人”的实际状况与所谓“一般人”的本质设定之间必然发生矛盾，因为“德国人”还毕竟是“德国人”，而不是内在的、自然而永恒的“人的本质”。为了排除在感觉、意识和直观中呈现的人对他所设定的“感性世界的一切部分的和谐”，特别是对“人与自然界的和谐”的侵扰，费尔巴哈不得不“求助于某种二重性的直观”：在“仅仅看到‘眼前’的东西的普通直观”和“看出事物的‘真正本质’的高级的哲学直观”之间做出区分，以便“当他看到的是大批患瘰疬病的、积劳成疾的和患肺痨的穷苦人而不是健康人的时候”，可以求助于“最高的直观”而达到“观念上的‘类的平等化’”[4]。

在马克思看来，费尔巴哈的错误在于：(1) 当他确立不同于黑格尔的思辨原则的感性—对象性原则时，抛弃了黑格尔辩证法所包含的否定性、历史性的维度，从而“感性”或“现实”仅仅被理解为现成的存在，“他没有看到，他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业

---

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第77—78页；第54页。
② 同上书，第56页。
③ 同上书，第56、75页。
④ 同上书，第75—76、78页。

和社会状况的产物,是历史的产物,是世世代代活动的结果";(2)他确实想要谈论外部的感性的"自然界",但由于在本质上仅仅把"自然"理解为"直观"的对象,甚至是"只有物理学家和化学家的眼睛才能识破的秘密",而不是"工业和商业"、不是"人们的感性活动"的对象和结果,因此在他眼中,"自然"仍然回落到了"与人抽象地分离"的"思想物";(3)即使是关于"人",在马克思看来,费尔巴哈也仍然"停留在理论的领域内",具体说来,他"没有从人们的现有的社会关系,从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们",他"没有看到现实存在着的、活动的人,而是停留于抽象的'人',并且仅仅限于在感情的范围内承认'现实的、单个的、肉体的人',也就是说,除了爱与友情,而且是观念化了的爱与友情以外,他不知道'人与人之间'还有什么其他的'人的关系'";(4)由于将"感性世界"(无论是"自然",还是"人")视为纯粹的现成性,以及借助于"直观"的"二重性"区分来克服"现象"(普通直观)与"本质"(哲学直观)的做法,费尔巴哈完成了与思辨唯心主义者同样的对现存世界的无批判的"实证"——"费尔巴哈关于人与人之间的关系的全部推论无非是要证明:人们是互相需要的,而且**过去一直**是互相**需要**的。他希望确立对这一事实的理解,也就是说,和其他的理论家一样,只是希望确立对**存在的**事实的正确理解,然而一个真正的共产主义者的任务却在于推翻这种存在的东西"。因此,马克思说,"正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件的地方,他却重新陷入唯心主义"[1]。

总而言之,"当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他不是一个唯物主义者"[2]。但问题的关键在于,一个"非历史性"的唯物主义者绝不会是"真正的唯物主义者";在"真正的唯物主义者"的视野之外,"历史"必将被"曲解"或者根本被"忽略"。所谓"真正的唯物主义者",也就是"历史唯物主义者",也就是"实践的唯物主义者即共产主义者"。由于"感性世界"被理解为"感性"的、"能动"的、"革命"的和"实践批判"的"活动"的前提与对象,因此对"实践的唯物主义者即共产主义者来说,全部问题都在于使现存世界革命化,实际地反对并改变现存的事物"[3]。

因此,在费尔巴哈式的"感性直观"或"哲学直观"中,充其量只能达到与黑

---

1 参看《马克思恩格斯选集》第1卷,第76—78、96—97页。
2 同上书,第78页。
3 同上书,第75页。

格尔思辨哲学对现代世界的"理念"把握相当的地步，即"至多也只能达到对单个人和市民社会的直观"①；当他以"人本身"或"现实的人"来取代黑格尔哲学的"自我意识"时，所完成的只不过是从"思辨"到"现实"的**形式的颠倒**。因此，问题的关键在于，要把对象理解为真正对象性的亦即"显露在外的"，就必须把"感性"理解为活动，理解为能动的、革命的"实践"。

为了更鲜明地同唯心主义和一切旧的唯物主义划清界限，马克思在《德意志意识形态》中采用了一个其实质内容与"感性活动"、"实践"并无二致的"生产"概念来表述"现实的个人"这一历史唯物主义的思想起点。我们前文提到，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中已经将"生产"或"劳动"看作人的生命本质："生产是人的能动的类生活。"人的生产活动与动物的本能活动之间差别在于：动物的活动是在直接的需要支配下进行的、种类的单纯复现的意义上的无个性的"类存在"，而人能够"自由"地面对自己的产品和活动，人不仅仅生产自身，而且"再生产整个自然界"；"动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造"②。

如果说在"巴黎手稿"中，马克思还把动物式的生命活动也称作"生产"的话，那么在《德意志意识形态》中，"生产"已经被当作"人"与"动物"区分开来的本质标志："可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始**生产**自己的生活资料的时候，这一步是由他们的肉体组织所决定的，人本身就开始把自己和动物区别开来"；作为"全部人类历史"之前提的有生命的个人，"把自己和动物区别开来的第一个**历史**行动不在于他们有思想，而在于他们开**始生产自己的生活资料**"③。

实际上，无论是否将动物式的生命活动称作"生产"，无论是以"感性活动"、"实践"，还是"生产"来规定人的生命活动的本质，对马克思而言其内在的思想视域都是一以贯之的。"感性活动"与"实践"概念更多地是侧重于在哲学—存在论基础中澄清与一切旧哲学的原则差别，而经由"生产"来获得其本质规定的"现实的个人"的概念，则为马克思的"历史唯物主义"奠定了一个具

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页。
② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第273—274页。
③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第67页。

有广阔的阐释空间和强大的解释力度的思想起点。正是在这个起点上建立起来的历史解释模式,使马克思对作为黑格尔思辨哲学和政治经济学真实基础的"现代世界自身"的批判得以切实而深入的开展。

二、"现实的个人"与"原初的历史的关系"

在马克思看来,"现实的个人"是历史分析的起点,同时也就是全部人类历史的"现实前提"。这个前提之所以是"现实的",是因为它"不是任意提出的、不是教条",不是关于历史的先验逻辑设定,而是"只有在想象中才能撇开的",是可以"用纯粹经验的方法来确认"的"现实的个人"的"活动"及其"物质生活条件"①。值得注意的是,谈论历史一开始就是谈论"人"而不是"非人"的或"人类产生之前"的自然,因此所谓"外部自然界的优先性"问题对于理解历史实际上毫无意义。在《1844 年经济学哲学手稿》中,马克思曾针对"创造"[Schöpfung]或"造物"的观念提出"人始终是主体",从而要求取消追问"谁生出了第一个人和整个自然界"这样的"抽象"问题。因为"自然界和人"通过人类自身(即生产劳动)的存在乃是可以"直观的"和"无可辩驳的"②。

不过,当马克思说"全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在",而"第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系"时,人首先确实是被看作"自然界"的,唯有"人"本身是"自然界"的成员,他才可能"对象性"地活动并由此改变包括自身在内的"自然基础"。因此,所谓历史的"现实前提",同时就是历史的"自然基础"。黑格尔也谈论"世界历史"的"自然基础":"'自然'是人类在他自身内能够取得自由的第一个立脚点,这种自由解放不容为自然的障碍所留难。"但在黑格尔的思想中,自然与精神始终处于一种外在的对立中,自然不过是精神借以实现自身的最初的媒介或质料,因此,"自然"总是意味着一种非精神的性质,作为"理念"的自然之所以具有"精神"性乃是因为它是为我们的存在,即为意识(精神)的存在。因此,黑格尔对希腊精神的批评也着重于它仍然受自然性的制约、沉浸在自然性中这一点,并且认为"'精神'的每一度发展都是'精神'回到自身的反省,而同自然界直接的、未反省的性质相反对"③。理解马克思与黑格尔"自然基础"

① 《马克思恩格斯选集》,第 1 卷,第 66—67 页。
② 参看《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 309—310 页。
③ 参看黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社,1999 年,第 85—86 页

原则差别的关键之处,在于破除"自然"与"历史"的抽象对立:(1)"现实中的个人",也就是说"是从事活动的,进行物质生产的",他们的活动始终都是"在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下"展开的,这些"物质的、不受他们的任意支配的界限、前提和条件"就是一个历史时期的"自然基础";(2)反过来,"自然基础"又构成新的"感性活动"或"生产劳动"的条件和可能性,而"这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产,正是整个现存的感性世界的基础"①。

因此,马克思一方面承认对于"历史"确实可以抽象为"自然史"和"人类史"来考察,这种抽象出来的"自然史"实际上就是"所谓自然科学",但是马克思立刻指证了这种抽象的限度:"如果没有工业和商业,哪里会有自然科学呢?甚至这个'纯粹的'自然科学也只是由于商业和工业,由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得自己的材料的";另一方面,马克思又始终要防止将"历史"理解为同样抽象的亦即脱离"自然"的人(纯粹思维)的自我构造的过程:"人们自身的生理特征"以及"人们所处的各种自然条件","不仅决定着人们最初的、自然形成的肉体组织,特别是他们之间的种族差别,而且直到如今还决定着肉体组织的整个进一步发展或不发展"。因此,"任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发"②。我们也因此可以说,整个的历史就是"自然"不断"历史"化的"自然历史"过程。

排除"自然"与"历史"的抽象对立,是理解"历史唯物主义"思想视域的重要方面。对此,"生产"概念立刻显现出了其巨大的优越性,因为"生产"诸要素的关联直接地使一个"感性"而"历史"的"世界"映入了我们的眼帘:"人们生产自己的生活资料,同时间接地生产着自己的物质生活本身";所谓"物质生活本身"就是"现实的个人"的"活动"及其"物质生活条件",就是构成这一"感性世界"的"个人的全部活生生的感性活动"③。反过来说,所谓"感性的世界"就是人们的"物质生活本身",就是由在特定"物质生活条件"制约下的人们的生产活动和生活方式:"人们用以生产自己的生活资料的方式,首先取决于他们已有的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不应当只从它是个人肉体存在的再生产这方面加以考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷,第67、71—72、77页。
② 同上书,第77、66—67页。
③ 参看《马克思恩格斯选集》第1卷,第67、78页。

动方式，是他们表现自己生活的一定方式、他们的一定的**生活方式**。个人怎样表现自己的生活，他们自己就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产**什么**一致，又和他们**怎样**生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”①

很明显，通过“生产”及“物质生活本身”、“生活方式”等概念，“自然”与“历史”的抽象区分，让位于“感性活动”与“感性世界”的历史性关联：“历史性”的感性活动在“自然基础”上展开，“自然基础”在感性活动中成为“历史性的”。由此，我们便可以来理解马克思关于“原初的历史的关系”进一步界定：（1）我们首先应当确定的“一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提”是，“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且这是这样的历史活动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几千年前都是这样”；（2）“第二个事实是，已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要，而这种新的需要的产生是第一个历史活动”；（3）“一开始就进入历史发展过程的第三种关系是：每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即繁殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是**家庭**。这种家庭起初是唯一的社会关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系而人口的增多又产生了新的需要的时候，这种家庭便成为从属的关系了”②。

以上三点，马克思称为“生命的生产”亦即原初“社会关系”的三个方面，并强调：（1）“不应该把社会活动的这三个方面看作是三个不同的阶段，而只应该看作是三个方面，或者，为了使德国人能够了解，把它们看作是三个‘因素’”；（2）“生命的生产，无论是通过劳动而达到自己生命的生产，或是通过生育而达到的他人生命的生产，就立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义在这里是指许多个人的共同活动，至于这种活动是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的而进行，则是无关紧要的”③。

---

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第67—68页。
② 同上书，第78—80页。
③ 同上书，第80页。

在这里，最值得注意的地方是，上述诸种区分说的是同一个"基本事实"，即"现实的个人"的"生产活动"（活动即是关系）。从后文一句总括性的话我们可以看得更清楚——以上所考察的不过是"原初的历史的关系的四个因素、四个方面"。所谓"四个因素、四个方面"实际上指涉的是同一个"活动"过程，而在此之前，即在指出所谓"第一个历史活动"时，马克思曾强调说"任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围，并给予应有的重视"[①]。此外，还必须注意马克思着重指出的那个似乎可以与"自然关系"以及生命生产的特定"条件"、"方式"和"目的"等抽象地区分看来的"社会关系"，因为与此狭义的"社会关系"密切相连的是同样狭义的"历史"概念——"人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生活，而且必须用一定的方式来进行"，这种"生产"生活的"一定的方式"就是人们之间的"物质联系"，"这种联系是由需要和生产方式决定的，它和人本身有同样长久的历史；这种联系不断采取新的形式，因而就表现为'历史'"[②]。在类比的意义上，我们可以说这种狭义的"社会关系"或"历史"，就相当于黑格尔所说的"世界历史"和"世界精神"，亦即是真正的历史中的"形式"的方面。只是在马克思的思想视野中，这种"社会关系"或历史的"形式"的方面，是不能真正抽离于"生产活动"的感性因素的，并且恰恰是感性因素之历史性的亦即必然被扬弃的实现方式。我们在下一节讨论"生产力"与"生产关系"之间矛盾的"异化"性质时将回到这一点，这里只限于指明，上述狭义的"社会关系"或历史中的"形式"方面，大致相当于同"生产力"相对的"生产关系"概念，将"生产关系"与"生产力"抽象地分割开来加以考察便会导致黑格尔主义，而两者的"矛盾"关系或"异化"关系的终结，就意味着黑格尔意义上的"世界历史"在马克思意义上的"人类历史"视野中的彻底完成或真正扬弃。

到此为止，马克思关于现实个人"原初的历史的关系"的分析还未结束。因为，"只有现在，在我们已经考察了原初的历史的关系的四个因素、四个方面之后，我们才发现：人还具有'意识'"。马克思之所以最后谈到"意识"，显然是有意针对思辨哲学及其后裔（批判的神学家们）的。与他们将"纯粹的意识"视为人类历史的基础不同，马克思首先要破除对"意识"作"纯粹的"亦即抽象化的理解——"意识并非一开始就是'纯粹的'意识"，"'精神'从一开始就很倒

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第81、79页。
② 同上书，第81页。

霉，受到物质的'纠缠'，物质在这里表现为振动着的空气层、声音，简言之，即语言"[①]。马克思这种"反讽"意味的说法，无非是强调"意识"与"语言"的感性的起源，而不是如作为现代知性科学的"语言学"所认为的那样，把声音看作是语言的物质外壳，又把语言看作是思维（纯粹意识）的物质外壳。

如果"意识"尤其是"纯粹的意识"应当在感性的"语言"中有其本质，那么"语言"的本质则在于感性的"关系"。因此，在马克思看来，其一，语言与意识同样起源于感性的活动和感性的需要，"语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的"；其二，语言与意识的本质是对象性地活动着的人的对象性的"关系"，"我对我的环境的关系是我的意识"，"凡是有某种关系存在的地方，这种关系都是为我而存在的；动物不对什么东西发生'关系'，而且根本没有'关系'；对于动物来说，它对他物的关系不是作为关系存在的。因而，意识一开始就是社会的产物，而且只要人们存在着，它就仍然是这种产物"[②]。实际上，在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思已经十分简明地道出了这里所阐发的"意识"与"语言"的感性本质："思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界"[③]；而所谓"感性的自然界"指的绝不是脱离人的抽象的自然界，相反，指的就是人们的"物质生活关系"或"物质生活本身"。

综上所述，马克思对"现实的个人"的生产活动或感性活动的不同层次的分析，实际地构成了关于"原初的历史的关系"的诸种面相：（1）有生命的个人的"活动"及其"物质生活条件"，或"感性活动"与"感性世界"，可以说是一个最基本的层次；（2）"物质生活资料"或"物质生活本身"以及"新的需要"和"人本身"的生产，构成了对现实个人的"生产"活动分析的第二个层次；（3）所谓

---

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 81 页。

② 同上书，第 81 页。海德格尔在《关于人道主义的书信》中有一些话可以作为马克思关于"意识"、"语言"和人的"关系"性存在的关系以及就此而言"人"与"动物"之间的本质差别等思想的注解，"植物和动物虽然向来被囚缚于它们的环境中，但却从来没有自由地被摆置入存在之澄明中——而且只有存在之澄明才是'世界'——，因此之故，植物和动物是没有语言的"；"但是，并非因为语言始终拒斥它们之故，它们才无世界地系缚于它们的环境中"，而是因为"无论在何种情形下，生物都如其所是地存在，而没有从它们的存在本身而来立身于存在之真理中并且在这样的立身中保持它们的存在的本质因素"；因此，"语言在其本质中并非一个有机体的表现，亦不是一个生物的表达。所以，语言也决不能从符号特性方面得到合乎本质的思考。语言乃是存在本身的澄明着—遮蔽着的到达"（参看海德格尔：《路标》，商务印书馆，2000 年，第 382—383 页）。

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 308 页。

自然关系与社会关系的区分，以及“关系”（存在）与“意识”（语言）的区分，则可以看作是对“原初的历史的关系”分析的第三和第四个层次。但仍然要强调的是上述每一个层次之间所关涉的乃是同一个“基本事实”，而且这个“基本事实”绝不仅仅是所谓“历史”源头的“自然基础”，而是所有历史时代人类生活的“自然基础”；同时，要强调的是，每一种区分所给出的“因素”或“方面”都是一种抽象，亦即不能单独地、完全抽离于其他“因素”和“方面”而存在。

第二节 关于“历史唯物主义经典表述”的再考察

由于无论“现实的个人”，还是“感性活动”、“实践”、“生产”或者关于“原初的历史的关系”诸种因素的分析等，都只是为历史唯物主义地理解“历史”提供了概念的基础，而这些基础性的概念可以说完全适用于人类历史的一切时代。因此，我们可以说，到此为止还没有将“历史性”的维度真正纳入分析的框架中来。或者说，潜存于上述基本概念的“能动性”因素中的“历史性”维度，只是在马克思关于“生产力与生产关系”、“经济基础与上层建筑”等所谓“历史唯物主义”基本原理的进一步规定中才开始现实地显露出来。

在《政治经济学批判》的“序言”中，马克思对上述历史唯物主义的“原理”作了堪称“经典”的表述：“人们在自己的生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”[1]

下面，我们将以这段“经典”表述为线索，并力图在马克思所取得的新的哲学—存在论基础上来论述“生产力与生产关系”、“经济基础与上层建筑”以及

1 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社，1998年，第412—413页

"哲学存在方式的变革"等主题。

一、"生产力与生产关系"矛盾的"异化"性质

无疑，理解马克思意义上的"生产力"和"生产关系"的含义，应当始终围绕上文阐释过的"现实的个人"、"感性活动"、"实践"和"生产"等概念所标志的"基本事实"来进行。这个"基本事实"也就是"物质生活本身的生产"，因此"生产力"乃是生产"物质生活"的能力，"生产关系"是"物质生活"生产中人与人之间的关系。至于什么是"物质生活本身的生产"，也就是"现实的个人"的"感性的"、"实践的"、"生产性"的历史活动，也就是所谓"原初的历史的关系"，这种"关系"本身是"能动的生活过程"，而"原初"之为"原初"具有原始、永恒而基础的意义。

从前面马克思对"原初的历史的关系"的分析中，我们不难看出，"物质生活资料"、"需要"与"人自身"的生产，"自然关系"和"社会关系"的区分，"关系"（存在）与"意识"（语言）的区分等，实际上可以归结为这样两个简单因素：人与物——而人本身又是物，即是自然界的成员；人又非孤独的个人，人之为人的存在一开始就是"共同生活"，因此"社会"也是给定的存在。人与物、人与人的"关系"本身又不仅意味着"活动"，而且意味着"意识"。这些说法看似无意义的重复，但这种"重复"的用意在于明了，正是在上述诸种表达的相互限制、相互映照中，才可能把握马克思所要表达的"历史活动"这一"基本事实"的含义。

一般来说，"生产力"和"生产关系"的概念可以分别指涉"自然关系"和"社会关系"。因此，"生产力"与"生产关系"的区分也当然要服从"自然关系"与"社会关系"之间的原初统一性和区分的相对性。因此，马克思说："一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是'生产力'；由此可见，人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把'人类的历史'同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。"[①]也就是说，在原初的意义上讲，"生产方式"本身就是"生产力"，因为"自然关系"同时就是"社会关系"。"生产力"和"生产关系"的这种原初统一性，一方面可以理解为任何"生产"活动本有的"感性—对象性"和"社会性"的原初同一性，另一方面可以理解为"物"和"人"在同一"生产"活动中的创生和衍变。

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第80页。

因此,无论是"自然关系"与"社会关系",还是"生产力"与"生产关系",都不过是同一个"活动"过程的不同的"意识"方式,而诸种"区分"得以可能且成为必要的原因在于"人"与"物"毕竟可以分别。一方面,人与物的关系无论如何都具有社会性,"孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事,在已经内在地具有社会力量的文明人偶然落到荒野时,可能会发生这种事情——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样,是不可思议的"①。但另一方面,"生产关系"却可以不仅仅表示"生产"活动的社会性,而且可以是凝固下来的社会性,即相对稳定的"社会关系"。这种凝固下来的、相对稳定的"社会关系"就是一般意义上的"分工","分工起初只是性行为方面的分工,后来是由于天赋(例如体力)、需要、偶然性等等才自发地或'自然形成'的分工"②。

从"分工"又可派生出"分配"、"交往"等次级的"社会关系"或扩大了的"生产关系"③。不过,在马克思看来,"分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。从这时候起意识才能现实地想象:它是和现存实践的意识不同的东西;它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西。从这时候起,意识才能摆脱世界而去构造'纯粹的'理论、神学、哲学、道德等等"④。可以说,正是由于这种"真正的分工",生产力、生产关系与意识形态的区分,以及一般来说介于生产关系与意识形态之间的法和国家制度——它们的创制、独立与凝固等才进入人类历史。从此,"生产力、社会状况和意识,彼此之间可能而且一定发生矛盾,因为分工不仅使精神活动和物质活动、享受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担这种情况成为可能,而且成为现实"⑤。

"分工"作为上述矛盾之渊薮的确切意义是:"分工和私有制是相等的表达方式,对同一件事情,一个是就活动而言,另一个是就活动的产品而言",而"私有制"或"所有制"意味着"特殊利益"与"特殊利益"以及"特殊利益"与"共同利益"之间的分裂,同时意味着"对他人劳动力的支配"。因此,"分工"在与"私

① 《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社,1995年,第25页。
② 《马克思恩格斯选集》第1卷,第82页。
③ 比如,马克思在《1857—1858年经济学手稿》的"导言"中,就把"生产、分配、交换、消费"都作为"构成一个总体的环节"纳入广义的"生产"概念,而且只有这种广义的"生产"概念才在复杂化了的社会状况中保持着"物质生活本身的生产"这个初始的含义(参看《马克思恩格斯全集》第30卷,第40页)。
④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第82页。
⑤ 同上书,第83页。

有制"等同的意义上意味着人类历史的"**异化**"性质,也就是说"人本身的活动"(作为"社会")对人来说成为"一种异己的、同他对立的力量",这种力量压迫人,而不是人驾驭着这种力量[①]。并且仅仅是在这种"异化"的意义上,"生产力"与"生产关系"才是矛盾的,或者说,"生产力"与"生产关系"的矛盾仅仅属于人类历史的"异化"即"私有制"时代,而历史之为历史就意味着"异化"形式即"私有制"形式的变革。当"生产力"与"生产关系"的"异化"性质消失即"私有制"被彻底扬弃之时,人类的"史前"时期即一般所谓的"世界历史"被宣告结束。

如果说,以"私有制"为标志的"分工"带来人类历史的"异化"性质,是"生产力"和"生产关系"矛盾的消极意义的话,那么其积极的意义则在于"分工"所意谓的生产力的发展和保存:"社会活动的这种固定化,我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量,这是迄今为止历史发展的主要因素之一。受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量,即扩大了的生产力。"[②]"分工"的这个积极意义,同时是"生产力"和"生产关系"矛盾必然被扬弃的终极原因:"人们永远不会放弃他们已经获得的东西,然而这并不是说,他们永远不会放弃他们在其中获得一定生产力的那种社会形式。恰恰相反。为了不致丧失已经取得的成果,为了不致失掉文明的果实,人们在他们的交往[commerce;Verkehr]方式不再适合于既得的生产力时,就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。"[③]

我们可以说,"分工"意味着"生产力"和"生产关系"、"异化"和"对象化"(对象性本质力量的发展)的"中项",换句话说,"分工"直接意味着广义的"感性活动"、"生产"、"实践"或"共同活动本身"。而"生产力"与"生产关系"之间的矛盾进展意味着"生产"活动自身的历史性,意味着"自我异化的扬弃同自我扬弃走的是一条道路"。并且,在"生产力"与"生产关系"之间的矛盾被彻底扬弃之前,矛盾的进展形式表现为新旧"生产关系"之间的矛盾——"因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的,所以这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量,而是某种异己的、在他们之外的强制力量。关于这种力量的起源和发展趋向,他们一点也不了解;因而他们不再能驾驭这种力量,相反

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第84—85页。
② 同上书,第85页。
③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年,第532—533页。

地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不依赖于人们的意志和行为反而支配着人们的意志和行为的发展阶段"①。

特定的"生产力"所创生的、并在其中活动的"生产关系"，意味着特定的"分工"即"现实的个人"无法选择的"一定的特殊的活动范围"或"生存条件"。正如"人们不能自由选择自己的生产力"一样，作为"阶级"基础的一定的"生存条件"对于"异化"时代的个人而言也是"命运"般的东西。在"生产力"与"生产关系"或者新旧"生产关系"之间的矛盾产生之前，个人的"生存条件"是同他们的"个性"相适合的，是这些个人"自主活动"的条件，并且由这种"自主活动"再生产出来。因此，人们进行生产的"一定条件"是同他们的"现实的局限状态"，即同他们的"片面存在"相适应的，这种"存在的片面性"只是在上述矛盾产生时才表现出来，"这时人们才觉得这些条件是偶然的桎梏，并且把这种视上述条件为桎梏的意识也强加给先前的时代"，也就是说，"一切对于后来时代来说是偶然的东西，对于先前时代来说则相反，亦即在先前时代所传下来的各种因素中的偶然的东西，是与生产力发展的一定水平相适应的交往形式"②。

不过，在"资产阶级的生产关系"这个"社会生产过程的最后一个对抗形式"中，"个人生活条件的偶然性"本身成为"命运"般的东西。因此，"各个人在资产阶级的统治下被设想得要比先前更自由些，因为他们的生活条件对他们来说是偶然的；事实上，他们当然更不自由，因为他们更加屈从于物的力量"③。"生产力"与"生产关系"的矛盾将随着这个"社会生产过程的最后一个对抗形式"的"对抗性"的消失而消失，也就是说，作为"生产"活动之社会化方式的"生产关系"将不再同新的"生产"活动以及"生产力"的进一步扩展处于相对立的地位。

总之，在我们看来，"生产力"和"生产关系"原初的统一与历史性的矛盾，是"物质生活本身的生产"即"现实的个人"的"感性活动"的自我创生和自我异化，是人类发展和保存既得的"对象性的本质力量"即"类财富"所必然经历的"历史性"形式或"异化"形式。而"异化"之为人与人之间的压迫与斗争，自"真正的分工"开始，以"资本主义生产方式"的扬弃宣告结束。

对马克思"生产力"和"生产关系"学说最流行的误解，莫过于将"生产力"仅仅理解为"生产工具"、"生产手段"乃至"科学技术"，从而将"生产力"与"生

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第85—86页。
② 同上书，第85、123页。
③ 同上书，第119—120页。

产关系"之间的关系理解为"生产力"决定"生产关系"，最极端的提法就是"技术决定论"。我们当然不能否认，所谓"生产工具"、"生产手段"、"生产资料"以及"劳动者"的知识、智力、体能和意志等都可以归入"生产力"概念的范围内，但"生产力"作为"物质生活本身"的生产能力是包含某种"生产关系"于其中的一种历史性的、总体性的力量，将它反过来归结为任何"生产因素"都必然是一种"知性"的、"理智形而上学"的做法。

我们这里要略加讨论的是，不论是出于驳斥还是出于辩护的立场，当人们用"技术决定论"来表述马克思的生产力和生产关系理论时，究竟意味着什么？简单说来，这意味着对"技术"之本质以及由此而来对人类历史真实基础的误解。

康德通过"理论理性"以及黑格尔通过"意识"（感性、知觉、知性）对"知识"之主体性根据的探讨，可以看作是在形而上学内部对"技术"本质的揭示。并且，作为"理论理性"或"意识"活动之产物的"自然科学"在本质上从属于"实践理性"或"精神"，也就是说，人与人的社会关系优先于人与自然的理论关系，这一点已经是德国古典哲学的基本立场。阿多诺曾经认为："马克思从康德和德国唯心主义者那里接受了关于实践理性的首要性的论点并把它磨砺成一种改变世界而不只是解释世界的要求。因此，他认可了像对自然的绝对控制这样的大资产阶级的纲领。这里所显示的是努力把握不同于主体的万物，使它们成为像主体一样的东西——辩证唯物主义不承认的同一性原则的现实模式。"[1]说马克思接受了实践理性优先于理论理性的观点可以是大致不错的，但并不能因此就说马克思无批判地接受了对于感性世界的理论态度即同一性模式，并且与德国唯心主义的关系不过是"现实"与"理念"的单纯形式的颠倒。阿多诺提法的错误正与海德格尔对马克思"生产"概念的误解相同[2]。

马克思对德国古典哲学确立起来的——人与人的社会关系之于人与自然的理论关系的优先地位——这样一种观点的继承，鲜明地体现在他对技术进入生产领域如何直接根源于资本主义生产方式之本质的相关论述中[3]。"劳动资料"发展为"机器体系"，资本的有机构成不断提高等都不过是"资本生产方式"

① 阿多诺：《否定的辩证法》，重庆出版社，1993年，第240页。

② 参看F·费迪耶等辑录、丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期，第53、57页。

③ 可以参看马克思关于"工具机"以及资本生产的"有机构成"即技术含量不断提高的基本趋势的分析。《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社，1998年，第90—94、101—102页；《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社，2001年，第427—443、717—721页。

对资本价值增值的不可遏制的追求所致。并且，马克思很早就揭穿了现代技术的形而上学面目，即自然科学的"抽象物质的方向或者不如说是唯心主义的方向"，洞见到了感性的活动、需要和意识之为"生活"和"科学"的共同基础与内在本质①。因此，不仅仅是现代生产的技术化，而且就连现代技术"纯粹抽象"的面目以及现代生产方式自身都根源于"物质生活本身"的运动，并将在这一运动自身的进展中失去它们"超历史性"的抽象存在。

二、经济基础、上层建筑与哲学存在方式的变革

我们知道，黑格尔的"世界历史"是以国家或民族作为基本的考察单位的，而**法和国家制度**介于作为"表象"的**经验历史活动**和作为"实情"的**民族精神或国家理念**之间，构成内在贯通的历史总体的三个层面。但所谓"表象"的领域即现实的经验活动过程，在黑格尔看来除了用"激情"、"欲望"和"利益"的肆意表现和相互冲突来形容之外没什么可说的。相反，可说的东西是所谓历史的"实情"，亦即在冲突中形成并作为冲突之无意识的内在目的而存在的"关系"状态。但这些一开始就"潜在"并必然达乎显现的"关系"状态，可以用简单的思维范畴来表示，因此历史的真相在哲学家眼中就变得十分简单。甚至对历史进行"思想"把握的深度，主要取决于在多大程度上摆脱"经验"事物的干扰而达到对"事情本身"的概念的理解。

初看起来，马克思分析历史结构的基本范畴，也具有类似于黑格尔的三个层面：(1) 生产力和生产关系构成的经济结构或现实基础；(2) 法律的和政治的上层建筑；(3) 一定的社会意识形式。但黑格尔在根本上放弃对第一个层面做出细致的阐明，并将法和国家的形式等简单归结为一般精神的发展，这些是马克思在《德法年鉴》时期就深为不满的。当费尔巴哈把宗教和哲学的秘密归结到"世俗基础"之后，马克思也立刻表明："世俗基础使自己从自身中分离出去，并在云霄中固定为一个独立的王国，这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于这个世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解，并在实践中使之革命化。"② 可以说，马克思在完成了哲学—存在论

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第307页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第55页。多年之后，马克思在《资本论》第1卷中重申了这历史批判的基本思路："事实上，通过分析找出宗教幻象的世俗核心，比反过来从当时的现实生活关系引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法，因而也是唯一科学的方法。"(《马克思恩格斯全集》第44卷，第429页"注(89)")

基础的变革之后，毕生精力之所向，就是要对“资本”时代的“世俗基础”做出如其所是的说明，而我们这里仍然只能就这一说明的解释框架作一简单的梳理。

由生产力和生产关系所构成的“经济结构”或“现实基础”，马克思又称为“经济基础”或干脆就称作“市民社会”，总之是指一定时代的物质的生活关系领域：“在过去一切历史阶段上受生产力制约同时又制约生产力的交往形式，就是市民社会”；“这个市民社会是全部历史的真正发源地和舞台”①。“市民社会”（bürgerliche Gesellschaft）一词最初产生于18世纪英法政治、经济研究领域，黑格尔将它作为“国家”的环节纳入自己的“法哲学”体系中。马克思对这个词的改造始于《德法年鉴》时期对黑格尔“法哲学”的批判，而在《德意志意识形态》中，则已经明确地赋予了它广义和狭义的两重含义：广义而言，指“直接从生产和交往中发展起来的”、“在一切时代都构成国家的基础以及任何其他的观念的上层建筑的基础”的社会组织；狭义而言，指“资产阶级社会”的物质生活关系领域。由于只是在现代社会，“财产关系”才得以摆脱“古典古代的和中世纪的共同体［Gemeinwesen］”获得独立存在的外观，因此马克思说“真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的”②。

以“经济结构”、“现实基础”、“经济基础”、“市民社会”，甚至“交往形式”或“生产方式”等名词所标志的物质生活关系的总和，实际上也就是一定时代的“生产力”和“生产关系”的状况。但这些词具有更鲜明的“异化”性质或“历史”色彩，因为它们总是在与“上层建筑”的对举中存在的。如果说生产力和生产关系的区分内在于“原初的历史的关系”，那么经济基础和上层建筑以及意识形态的区分一开始就必须以“真正的分工”作前提。正是“真正的分工”使上述三重结构得以出现，并且使它们之间可能而且必然发生矛盾，因为“物质劳动”和“精神劳动”的分离意味着共同体成员之间的生存条件开始发生本质的差异，意味着“玄想家”、“僧侣”或“祭司”等人类社会的最初统治者的诞生，意味着“生产”之社会性方式可能而且必然客观化、凝固化为法和国家制度③。从这个意义上，可以说“真正的分工”是马克思对“国家”和“私有制”起源的哲学阐明。

正如对马克思的“生产力”和“生产关系”理论的理解常常滑入“技术决定论”的陷阱一样，马克思“经济基础”的学说也往往或隐或显地被理解为“经济

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第87—88页。
② 同上书，第130—131页。
③ 同上书，第82—83页。

决定论"错误的思想根源也同样有相似之处，也就是说，与"生产力"常常被简单化为现代生产力之一种（尽管是具有决定性的一种）的"技术"一样，"经济基础"之"经济"也常常是作为现代人类生活的一个"领域"，甚至是作为现代知性科学的一个"领域"（经济学领域）来经验的。对此，马克思有过明确的交代，必须"从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程"，同时"从市民社会作为国家的活动来描述市民社会"[1]。换句话说，"经济基础"或"市民社会"必须作为物质的亦即感性的"国民生活"来理解。唯有将"经济基础"理解为特定时代的、感性的国民生活，我们才能说它是一切政治的和法律的国家制度以及意识形态等上层建筑的真实基础。

在上文的表述中已经显露出"上层建筑"含义的模糊性，因为不仅仅是客观化的政治和法律的国家制度可以称为上层建筑，各种意识形态也可以成为"观念的"上层建筑[2]。但为了明确起见，我们不坚持"经济基础"和"上层建筑"的两重区分，而是采用"感性的国民生活"、"法律的和政治的国家制度"以及"一定的社会意识形式"这样的三重区分。

国家或法律的和政治的国家制度的现实基础，是经由"分工"所决定的生存条件的分离和差异，而一种特定的生存条件意味着一个"阶级"的存在方式。在马克思看来，"个人隶属于一定阶级的现象，在那个除了反对统治阶级以外不需要维护任何特殊的阶级利益的阶级形成之前，是不可能消灭的"。因此，从这种意义上讲，"全部历史都是阶级斗争的历史"[3]。阶级斗争亦即特定生存条件之间的利益斗争，表明了"异化"时代共同体的"虚假性"，同时表明了阶级统治或统治阶级以及统治思想的真实存在：

（1）"国家"之所以是"虚假的"或"冒充的"共同体，是因为在其中，"个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的"，这种由"阶级的个人"联合而成的"虚假的共同体"总是作为一种外在力量相对于各个人而独立的，并且"由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被统

---

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页。

② 实际上，"基础"和"上层建筑"的说法本身是个隐喻，其真实含义只能从特定时代的"感性的国民生活"同"客观化了的法和政治的国家制度"以及"与之相适应的一定的意识形式"之间的具体关联来把握。因此，像柯亨等人那样从"基础"一词在日常语言中的用法来定义马克思的"经济基础"的做法虽有启发，却离实际地把握"经济基础"的具体内涵更远（参看柯亨：《卡尔·马克思的历史理论——一个辩护》，重庆出版社，1989年，第30—32页）

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第118、252页。

治的阶级来说,它不仅是完全虚幻的共同体,而且是新的桎梏"①;

(2) "那些使一定的生产力能够得到利用的条件,是社会的一定阶级实行统治的条件,这个阶级的由财产状况产生的社会权力,每一次都在相应的国家形式中获得**实践的**观念的表现,因此一切革命斗争都是针对在此之前实行统治的阶级的"②;

(3) 由于"国家是统治阶级的各个人借以实现其共同利益的形式,是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式",因此"一切共同的规章都是以国家为中介的,都获得了政治形式",也就是说,"好像法律是以意志为基础的,而且是以脱离其现实基础的意志即自由意志为基础的",但实际上,"财产关系"不过是"生产关系"的法律用语③;

(4) "统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想",而"占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现,不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系",因此,"占统治地位的思想"就是"那些使某一个阶级成为统治阶级的关系在观念上的表现",因而也就是"这个阶级的统治的思想"④;

(5) "占统治地位的思想"将是"越来越抽象的"即"越来越具有普遍性形式的思想",因为"每一个新阶级赖以实现自己统治的基础,总比它以前的统治阶级所依赖的基础要宽广一些",与此同时,"非统治阶级和正在进行统治的阶级之间的对立也发展得更尖锐和更深刻"⑤。

"经济基础"、"法律的和政治的国家制度"以及"意识形态"之间发展的不平衡表现为:特定时代占据统治地位的"生产方式"或"交往形式",在"地域、部落、民族和劳动部门等等"之间发展的不平衡,因此"社会革命"的情形常常是"随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革"。具体来说,(1) "较早时期的利益,在它固有的交往形式已经为属于较晚时期的利益的交往形式排挤之后,仍然在长时间内拥有一种相对于个人而独立的虚假共同体(国家、法)的传统权力";(2) 社会变革进程的缓慢,使得"在某些可以进行更一般的概括的问题上,意识有时似乎可以超过同时代的经验关系,以致人们

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第119页。
② 同上书,第90页。
③ 同上书,第132页
④ 同上书,第98页。
⑤ 同上书,第100页。

在以后某个时代的斗争中可以依靠先前时代理论家的威望”；(3) 意识形态并不仅仅巩固现存的统治关系，也可以代表新兴的“生产方式”或“交往方式”同现存的统治关系发生矛盾，并且“矛盾”的发生可能是作为“该民族意识和其他民族的实践之间，亦即在某一民族的民族意识和普遍意识之间”的矛盾而出现①。

在马克思看来，意识形态“没有历史，没有发展”，“没有政治史、法律史、科学史等等，艺术史、宗教史等等”②。这一说法首先是指意识形态的非独立性，如“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”，“意识[das Bewußtsein]在任何时候都只能是被意识到了的存在[das bewußte Sein]，而人们的存在就是他们的现实生活过程”等表达的都是同一个意思③。另外，意识形态自身也常常通过“独立性的外观”来显示其“非历史性”。当然，这种非历史性是与所谓永恒的真理相连在一起的。每一种后来的意识形态总是倾向于将自身看作此前所有历史的目的和终点，在赋予历史上作为统治思想出现的诸意识形态的独立性以及相互间的“神秘联系”的同时也赋予了自身的完成性和非历史性④。

马克思不仅要求从市民社会的物质生活关系出发来阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，而且自始就将这种“批判”意识贯注于自身的理论活动当中，即要求哲学自身存在方式的变革：“对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境”，因为“只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死的事实的汇集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象活动”，而“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替”⑤。这种“真正的实证科学”或“真正的知识”，马克思称之为“历史科学”。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第124、82页。关于最后一点，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中就说过：“德国人在政治上思考其他国家做过的事情。德国是这些国家理论上的良心。”(《马克思恩格斯全集》第3卷，第207页)

② 同上书，第73、134页。

③ 参看《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社，1998年，第412页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第72—73页。

④ 参看《马克思恩格斯选集》第1卷，第88、102页。

⑤ 同上书，第73页。

第三节 "政治经济学批判"之为"历史科学"的初步尝试

到此为止，我们似乎都在"预演"马克思的历史批判。或者说，后来的阐述总是在"重演"最初的那个原则，围绕着马克思的哲学—存在论革命所赢得的基本成果。其间的情形，与黑格尔关于"哲学"的概念存在方式的叙述极为相似：前进即是逆溯。那么，我们是否因此有意或无意地把马克思黑格尔化了呢？这个问题我们将在"结语"中予以专门的说明，这里先来完成对马克思本人所取得的批判性成果的叙述。

一、"历史科学"的两种含义：世界革命论与"感性学"①

当我们把马克思所谓的"真正的实证科学"或"真正的知识"称为马克思意义上的"历史科学"时，主要指的是马克思在自觉到包括传统哲学在内的一切意识形态的非批判性质之后对哲学存在方式提出的变革要求。这种"历史科学"要求从"实际"出发，即从"现实的个人"的感性的活动以及由此建构起来的物质生活关系的总和出发，来考察人们的存在即他们的现实生活过程，并从这种物质生活的实际关系来说明法律的和政治的国家制度以及诸种意识形态的"感性"本质。因此，马克思强调："德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国。这就是说，我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发，也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发，去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。"②

"批判性"是上述"历史科学"的另一个本质特征。也就是说，马克思"历史科学"的努力绝不仅仅是为了单纯地"解释"世界，而是着眼于"改变"世界；不

① 这里所谓"感性学"，指的不是英文中所谓"美学"（aesthetics），而是指马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所提到的、以"对象性本质力量"为内容的"心理学"或"人的科学"。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第73页。

是单纯的"改变意识"或反对现存的"词句"的斗争,不是"要求用另一种方式来解释存在的东西",即"借助于另外的解释来承认"现存的存在;不仅仅要把"神圣世界"归结到它的"世俗基础",不仅仅要从"世俗基础"自身的分裂和自我矛盾来说明"神圣世界",而且对于"世俗基础"本身也要"从它的矛盾中去理解,并在实践中使之革命化"。因此,"对实践的唯物主义者即共产主义者来说,全部问题都在于使现存世界革命化,实际地反对并改变现存的事物"①。

当然,我们不能因此就将马克思的"历史科学"看作"非解释"或者"非哲学"的,因为所谓的"批判性"真正说来并不源自考察者的主观态度,而是源自世界自身的自我批判即自我矛盾的必然进展,"历史科学"仍然是对现存世界的一种理解,不过是"在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解"。相反,一切意识形态的非批判性的根源只是在于,它们总是将自身矛盾的事物看作是无矛盾的、已然终结或完成了的事物,因此对现存事物的非批判性的"解释"非但不是事情真相的揭示,反而是以一种"使现存事物显得光彩"的形式对现存事物的肯定和巩固。可以说,一切的关键都在于历史尚未"终结",人类现实的立脚点还是"市民社会",而不是"人类社会或社会的人类",或者说还只是"异化"性质"人类社会"②。

除了这种**以理解现存世界自身的革命性变革为内在目的**的"历史科学"之外,我们还可以提到马克思在**另外一种意义上**界定的"历史科学"或"人的科学","自然科学往后将包括关于人的科学,正像关于人的科学包括自然科学一样:这将是一门科学"。这种唯一的"一门科学"的存在前提是必须从"感性"出发:"感性(见费尔巴哈)必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发,因而,科学只有从自然界出发,才是现实的科学。"那么,什么是"感性"呢?"感性"就其"活动"而言是现实的个人的对象性的本质力量的对象性活动,就其"存在"或"成果"而言是"直接的感性自然界",或者说就是"工业"。因为"**工业**是自然界对人,因而也是自然科学对人的**现实的**历史关系。因此,如果把工业看成人的**本质力量**的**公开的**展示,那么自然界的**人的**本质,或者人的**自然的**本质,也就可以理解了;因此,自然科学将失去它的抽象物质的方向或者不如说是唯心主义的方向,并且将成为**人的**科学的基

① 参看《马克思恩格斯选集》第1卷,第57、66、55、75页。
② 参看《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社,2001年,第22页;《马克思恩格斯选集》第1卷,第57页。

础，正像它现在已经——尽管以异化的形式——成了真正人的生活的基础一样；说生活还有**别的**什么基础，**科学**还有别的什么基础——这根本就是谎言"①。

将"工业"理解为自然界及自然科学对人的现实的历史关系，就是说将人的感性的对象性的活动理解为历史的真正基础，将通过"工业"即通过人的感性的对象性的活动形成起来的直接的感性自然界，理解为人与自然的真正的历史性的现实的存在。同时，也就是将"全部历史"理解为"'人'成为感性意识的对象"和"'人作为人'的需要成为需要"以及"自然界生成为人"的过程。"自然界的人的本质"等同于"人的自然的本质"，意味着"自然界是关于人的科学的直接对象"，同时"人是自然科学的直接对象"。因为，"人的第一个对象——人——就是自然界、感性"，而"直接的感性自然界，对人来说直接是人的感性，直接是另一个对他来说感性地存在着的人"②。只要抛弃了关于**自然与人**的抽象对立的形而上学偏见，我们就可以说人 = 自然、自然 = 历史、历史 = 感性世界的存在过程。因此，作为那唯一的"一门科学"的"自然科学"或"人的科学"或"历史科学"，实际上就是关于感性的自然界即关于人的、感性的本质力量的"自我认识"，我们称之为"感性学"。

我们看到，马克思对自然科学包括现代技术没有丝毫多愁善感的浪漫主义批判，而是透过迄今为止的"异化"形式洞见到了它们感性的本质及其之于人类历史的真实意义：自然科学"通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地使非人化充分发展"。当然，"自然科学"要失去它迄今为止的"抽象物质的或者不如说唯心主义的方向"，要扬弃它"异化"的甚至是"敌视人"的存在性质，并不是仅仅通过扬弃关于"自然与人抽象对立"的形而上学观念就可以实现的。也就是说，"理论的对立本身的解决"绝非仅仅是"理论"的任务；相反，"只有通过实践的方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的"③。

这样一来，便涉及上述两种"历史科学"之间内在的关联问题。马克思在《德意志意识形态》的手稿中删去了这样一段话："我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两个方面来考察，可以把它划分为自然史和人类

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第308、307页。
② 同上书，第307—308页。
③ 同上书，第307、306页。

史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约 自然史，即所谓自然科学，我们在这里不谈；我们需要深入研究的是人类史，因为几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史，意识形态本身只不过是这一历史的一个方面。"①

无疑，这里的"自然史"或"自然科学"自然也不应当从它们的形而上学的外观上来理解，而应当理解为人的感性存在或对象性的本质力量的"自我认识"，或者是真正意义上的"生产力"的发展史。但如上所述，这种意义上的"自然科学"必须祛除其"异化"性质或者说唯心主义性质才能真正把握到，而"异化"性质的根源实际上在于"人类史"的现实境况——人类的现代性境况使得唯心主义地、抽象地、纯形式地对待我们自身的感性存在成为再自然不过的事情。因此，在人类历史的"异化"性质消除之前，对作为"感性学"的"历史科学"的研究本身很可能也分享这种抽象性质：很容易被当作对剥离于"社会关系"或"生产关系"的所谓纯粹"事实"或"事物"的研究。

因此，研究"人类史"或研究以理解"现存世界的自我批判"为内容的"历史科学"的优先性，就不仅仅在于"历史"的真相被诸种"意识形态"所遮蔽的现状，更在于唯有经过现存世界自身的革命性变革即彻底扬弃作为迄今为止人类历史的运动基础和"异化"性质之根源的"私有制"，"感性"或"人和自然界的实在性，即人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人来说作为人的存在"才能成为"实际的、可以通过感觉直观的"，也就是说，"人的感觉、激情等等"才不仅仅是"[本来意]义上的人本学规定，而且是对本质(自然)的真正本体论的肯定"，由此，作为"感性学"的"历史科学"或"自然科学"才能彻底摆脱"唯心主义的方向"成为真正唯一的"一门科学"②。因此，马克思毕生的心血都主要贡献于批判的历史科学研究，贡献于对现代世界的生存原则即资本主义生产方式的批判。

将马克思的学说视为"科学"尤其是"历史科学"的学者并不多，除了秉承恩格斯传统的第二国际以来的"正统马克思主义"者之外，西方世界明确提倡这一点的只有阿尔都塞。由于所谓"正统马克思主义"的理解始终难以摆脱"知性科学"之"科学"性的纠缠，即使是对"庸俗唯物主义"的经济决定论持批判态度的人也很难越出"知性科学"的眼界给予马克思的"历史科学"性质以恰当的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第66页"编者注②"。
② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第310—311、359页。

说明,因此,这里只简单考察一下阿尔都塞的观点。

在阿尔都塞看来,"科学史显示了在问题式的理论空间中科学大陆的存在":古希腊人开创了"数学大陆",伽利略开创了"物理学大陆",马克思开创了"历史学大陆"。阿尔都塞的"历史科学"概念,一方面与历史领域的意识形态概念相对,另一方面由于"区域"及其"问题式"的差别同"数学科学"、"物理科学"等相对。在他看来,所谓"历史科学"指的是"关于社会形成史的科学",而在马克思之前,"历史学大陆就被历史哲学、政治经济学等占领着,大陆性科学对一个大陆的开创不仅要与原占领者争夺权利和主权,它还需要完全重建旧大陆的结构",也就是说,"开创一个科学知识的新大陆需要以区域的改变或是认识论的'断裂'为前提"①。

那么,使得"历史学领域"成为"历史科学"的"区域改变"或"认识论'断裂'"意味着什么呢?阿尔都塞的回答是:"完全在思维中进行的认识过程以何种机制在认识上掌握存在于思维之外,现实世界之中的它的现实对象?或者说,认识对象的产生以何种机制在认识上掌握存在于思维之外,现实世界之中的现实对象?只要用通过认识对象在认识上掌握现实对象的机制问题来代替关于认识可能性的保障的意识形态问题,就意味着总问题发生了转换,而这种转换会使我们从意识形态的封闭领域中解脱出来,并在我们面前开辟出我们所追求的哲学理论的开放领域。"②以认识的"机制"问题代替"认识的可能性"问题,实际上是在黑格尔对近代哲学的"主观性"批判中,以"范畴推演"来取代对范畴起源即普遍必然的认识的可能性问题时,已经完成的从认识论到存在论哲学立场的转换,这一点确实是黑格尔"历史哲学"得以可能的思想前提。在这里,所谓的"机制"问题也被阿尔都塞当作马克思"历史科学"的"问题式"来对待,它意味着马克思从费尔巴哈的"人—自然—感性生活"的总问题向黑格尔的"过程"概念的问题式的回归。因此他说"历史是个无主体的过程",是"将马克思与黑格尔相联系的最大的理论债务",而"过程概念是科学的","主体概念是意识形态的"③。

阿尔都塞认为,马克思"不需要再感激黑格尔"的地方是,他在历史领域,"在毫无先例的情况下自己作出了贡献,即:除了在关系中,没有类似于过程这

---

① 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》,南京大学出版社,2005年,第346—347页。
② 阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社,2001年,第55—56页。
③ 参看阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》,第362、365页。

样的东西。这关系就是生产关系(《资本论》所限制的)和其他(政治的、意识形态的)关系"。也就是说,马克思的"科学发现"在于以一部《资本论》阐明了资产阶级社会这个"有机体"的"存在机制"即"生产关系",其"哲学结果"是克服了一切"依赖主体和客体"范畴的古典哲学(唯物主义和唯心主义),创立了作为"关系"存在论的"辩证唯物主义"[1]。阿尔都塞所谓的"症候阅读法"也就是在马克思的"哲学"与"科学"的一致性之间相互牵引和激发,以便阐明"历史科学"之为"生产关系"学,"辩证唯物主义"之为"关系"存在论。

可以说,就阿尔都塞明确区分"社会机体"的"起源"机制和"存在"(再生产)形式,并认为马克思的《资本论》所要达到的"完全不是理解作为历史的结果的社会的产生机制,而是理解这种结果即现存的现实社会产生社会作用的机制"而言,确实是不错的[2]。但因此将马克思的"历史科学"仅仅定位于对现存生产关系的"科学性"即"结构性"的阐明,就完全错失了马克思"政治经济学批判"的初衷,也完全误解了马克思真正的哲学立场,因为"感性活动"以及"感性学"意义上的"人的科学"的维度连同所谓"费尔巴哈的总问题"一起被抛弃了。我们下面的考察将会表明,马克思的确并不对"资本主义生产关系"作纯粹发生学的追问,而是试图理解和阐明它的结构与运动,但"政治经济学批判"之为"批判",更为重要的是马克思就这一现成"关系"对于人类生存的意义及其自身存在的界限所作的指证。

二、马克思"政治经济学批判"的基本结论

现在我们要进入马克思对资本主义生产方式的直接批判。当然,在极其有限的篇幅内,我们不可能囊括马克思"政治经济学批判"的方方面面。所谓"基本结论",在这里主要是指马克思对"资本主义生产方式"自身的原则及其在人类发展史中的意义和限度的阐明。

在马克思看来,原始共同体解体之后,人类社会的"史前史"时期步入"真正的分工"和"私有制"时代,而"私有制作为社会的、集体的所有制的对立物,只是在劳动资料和劳动的外部条件属于私人的地方才存在"。但私有制,又可以"依这些私人是劳动者还是非劳动者",而分为资本主义时代的私有制和前资本主义时代的私有制:"私有制在最初看来所表现出的无数色层,只不过反映了

① 参看阿尔都塞:《黑格尔的幽灵》,第365页。
② 阿尔都塞:《读〈资本论〉》,第67—69页

这两极间的各种中间状态。"[1]资本生产方式的形成和原始共同体的解体一样，是一个漫长的历史过程。马克思认为"要揭示资产阶级经济的规律，无须描述生产关系的真实历史"，也就是说不必去追问为什么人类历史必然以及如何发展出了资本生产方式，因为对资本原则自身的批判才是马克思的真正主旨所在。甚至唯有基于对现存生产关系的正确理解，才能为我们"提供一把理解过去的钥匙"，反过来，对过去生产方式的考察仅仅在它们作为现存生产关系原则对照的意义上才有其价值[2]。

一般说来，前资本时代的劳动方式可以大致区分为这样几种：（1）劳动者把土地当作生产的自然条件（现实的共同体成员的劳动）；（2）劳动者是工具所有者（手工业劳动）；（3）劳动者本身、活动劳动能力本身，还直接属于生产的客观条件（奴隶或农奴的劳动）。资本主义生产方式的产生以上述"劳动"方式的解体为"历史前提"。这种"历史前提"的实质是劳动者和劳动资料的分离，它具体地表现为："作为货币财富而存在的价值，由于旧的生产方式解体的过程，一方面能买到劳动的客观条件，另一方面也能用货币从已经自由的工人那里换到活劳动本身。"[3]如果说"货币生成为资本的前提表现为资本产生的一定的外在的前提"，而一旦资本成为资本，"它就会创造它自己的前提，即不通过交换而通过它本身的生产过程来占有创造新价值的现实条件"。也就是说，上述"前提"一方面可以说是"资本生成的条件"，同时又是"资本现在实现的条件"，作此区分的意义在于：既可明了资本生产方式的历史性，同时又可以透过"等价交换"的外观看到"资本"在生产过程中无偿占有他人劳动的实质[4]。

"价值增值"是资本生产方式的"本性"，否则，"资本"与"劳动"的结合就不可能。"资本家只有作为人格化的资本"才具有历史的价值，"作为资本的人格化，他同货币贮藏者一样，具有绝对的致富欲"，但是，"在货币贮藏者那里表现为个人的狂热的事情，在资本家那里却表现为社会机制的作用"，"作为价值增值的狂热追求者，他肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产，从而去发展社会生产力，去创造生产的物质条件"[5]。由此，可以谈论"资本"生产方式的伟大的"文明"作用：以资本为基础的生产，一方面创造出"普遍的产业劳动，即剩余劳

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，第872页。
② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第453页。
③ 同上书，第490—491、501页。
④ 同上书，第452、505页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社，2001年，第683页。

动、创造价值的劳动";另一方面也创造出"一个普遍利用自然属性和人的属性的体系,创造出一个普遍有用性的体系","甚至科学也同一切物质的和精神的属性一样,表现为这个普遍有用性体系的体现者,而在这个社会生产和交换的范围之外,再也没有什么东西表现为自在的更高的东西、表现为自为的合理的东西"。并且,资本作为一种"世界历史"性力量,与以前一切社会阶段表现出来的"人类的地方性发展和对自然的崇拜"不同,"既要克服把自然神化的现象,克服流传下来的、在一定界限内闭关自守地满足于现有需要和重复旧生活方式的状况,又要克服民族界限和民族偏见。资本破坏这一切并使之不断革命化,摧毁一切阻碍发展生产力、扩大需要、使生产多样化、利用和交换自然力量和精神力量的限制"①。

从生产方式的前后相继来说,资本的文明面还表现为:资本一方面"会导致这样一个阶段,在这个阶段上,社会上的一部分人靠牺牲另一部分人来强制和垄断社会发展的现象将会消灭";另一方面,这个阶段又会为"一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基础原则的社会形式建立现实基础"②。因此,在马克思看来,两种"私有制"的更替以及对私有制的彻底扬弃构成了所谓"世界历史"的基本环节:"从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式,从而资本主义的私有制,是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性,造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制,而是在资本主义时代的成就的基础上,也就是说,在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上,重新建立个人所有制。"③

这种资本生产方式自我扬弃的根据即其"自然过程的必然性",马克思表达为资本生产的自身界限:利润率趋向下降的规律,"在资本主义生产方式的发展中,一般的平均的剩余价值率必然表现为不断下降的一般利润率。因为所使用的活劳动的量,同它所推动的对象化劳动的量相比,同生产中消费掉的生产资料的量相比,不断减少,所以,这种活劳动中对象化为剩余价值的无酬部分同所使用的总资本的价值量相比,也必然不断减少。而剩余价值量和所使用的

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷,第389—390页。
② 参看《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社,2003年,第928页;《马克思恩格斯全集》第44卷,第693页。
③ 《马克思恩格斯全集》第44卷,第874页。

总资本价值的比率就是利润率,因而利润率必然不断下降。"[1]利润率下降的趋势引发的是这样一种基本感受:"资本主义生产方式在生产力的发展中遇到一种同财富生产本身无关的限制;而这种特有的限制证明了资本主义生产方式的局限性和它的仅仅历史的、过渡的性质;证明了它不是财富生产的绝对的生产方式,反而在一定阶段上同财富的进一步发展发生冲突。"[2]

利润率下降的趋势源自资本生产"有机构成"的提高,而资本有机构成的提高源自生产力的发展,生产力的绝对发展又源自资本最大限度地自我增值的需要。但是,利润率的下降并不是以"绝对的形式而是以不断下降的趋势表现出来的",相反,利润率不断下降的趋势并不排除以下情况:(1)"社会资本所推动和所剥削的劳动的绝对量在增大,因而社会资本所占有的剩余劳动的绝对量也在增大";(2)"单个资本家所支配的资本支配着日益增加的劳动量,从而支配着日益增加的剩余劳动量,甚至在这些资本所支配的工人人数并不增加的时候,也支配着日益增加的剩余劳动量"[3]。这种情况是通过资本积累或积聚的加速即生产规模的扩大(总资本的扩大未必是可变资本的追加)来实现的。与这种单纯量的扩张(生产规模扩大)性质一致的、阻挠和抵消利润率下降规律的几个因素是:(1)"工资被压低到劳动力的价值以下",即通过资本家与工人以及工人与工人之间的恶性竞争来降低生产成本;(2)通过"对小资本家的剥夺"来加速资本的集中,以便在"积累率"随利润率下降而下降时仍然增加"积累量";(3)"对外贸易",在这里,"只要比较发达的国家的劳动作为比重较高的劳动来使用,利润率就会提高,因为这种劳动没有被作为质量较高的劳动来支付报酬,却被作为质量较高的劳动来出售"。同样,利用较落后国家的廉价劳动力和廉价资源也是保持较高利润率的重要因素[4]。

正如剩余价值的生产日益依赖的形式不是"绝对剩余价值"的生产而是"相对剩余价值"的生产一样,生产力的进步是引起利润率下降的直接原因同时也是阻碍这一趋势实现的最有力的因素。生产力发展的作用,一方面表现为通过提高"劳动强度"来提高"劳动的剥削程度",这同时也就意味着资本"有机构成"的提高,即更少的活劳动利用更多的不变资本,或通过更大的总资本去剥削和支配与以前同样多的劳动;另一方面表现为不变资本本身的各个要素"变得

---

① 《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社,2003年,第237页。
② 同上书,第270页。
③ 同上书,第237、241页。
④ 同上书,第262、264—265、269—270页

便宜”,也就是说可以在“价值量”不变的情况下获得更多的生产资料,与此同时发生的是“现有资本(即它的物质要素)随着工业发展而发生的贬值”①

但是,无论是通过生产过程的量(生产规模)或质(生产效率)的扩张来抵制利润率下降的趋势的做法,最终并不能在根本上改变这一趋势,而是自始至终都是导致这一趋势的内在原因。因此,资本主义生产过程本身必然会面临一个界限,即“生产过剩”的界限。一定时期生产规模的扩大或缩小,“不是取决于生产和社会需要即社会地发展了的人的需要之间的关系,而是取决于无酬劳动的占有以及这个无酬劳动和对象化劳动之比”,亦即是取决于“一定水平的利润率”。也就是说,“资本主义生产不是在需要的满足要求停顿时停顿,而是在利润的生产和实现要求停顿时停顿”。因此所谓“生产过剩”,绝不是指生产资料或人类财富的绝对过剩,仅仅是指“利润率的下降不能由利润量的增加来抵消的那种资本”的过剩,仅仅是指“能够作为资本执行职能即能够用来按一定剥削程度剥削劳动的生产资料——劳动资料和生活资料——的生产过剩;而这个剥削程度下降到一定点以下,就会引起资本主义生产过程的混乱和停滞、危机、资本的破坏”②。

基于利润率倾向下降规律的发现和资本主义经济周期性危机的事实,马克思断言:“资本主义生产的真正限制是资本自身,这就是说:资本及其自行增值,表现为生产的起点和终点,表现为生产的动机和目的;生产只是为资本而生产,而不是反过来生产资料只是生产者社会的生活过程不断扩大的手段。以广大生产者群众的被剥夺和贫穷化为基础的资本价值的保存和增值,只能在一定的限制以内运动,这些限制不断与资本为它自身的目的而必须使用的并旨在无限制地增加生产,为生产而生产,无条件地发展劳动社会生产力的生产方法相矛盾。手段——社会生产力的无条件的发展——不断地和现有资本的增值这个有限的目的发生冲突。因此,如果说资本主义生产方式是发展物质生产力并且创造同这种生产力相适应的世界市场的历史手段,那么,这种生产方式同时也是它的这个历史任务和同它相适应的社会生产关系之间的经常的矛盾。”③

问题是,为什么迄今为止资本主义的生产体系并没有在“危机”中崩溃,反而日益从“周期性的经济危机”中摆脱出来,似乎显示出了强大的生存能力?其

① 《马克思恩格斯全集》第46卷,第258—259、262—263页。
② 同上书,第287—288、279、284—285页。
③ 同上书,第278—279页。

中最重要的原因是：(1) 国家对生产体系的宏观调控在一定程度上消除了自由生产过程中的盲目性；(2) "技术"开发展示的"普遍有用性体系"为"失业的资本"和"失业的工人人口"提供了生产转移的广阔空间；(3) 国家福利即社会保障体系的建立以及消费需求的刺激和制造，使资本主义社会得以在整体性的生产规模和劳动体系的扩张中持之不坠。

那么，我们是否可以问马克思关于资本时代必然扬弃自身的预言今天在何种意义上仍然有效？一方面，我们可以说今天的时代境况实在还远远落后于马克思关于资本生产体系所作的"一般分析"即"理想性分析"。无论是国内国际生产体系的不均衡，还是人类需要和技术体系所存在的发展空间，都远远没有达到足以让全球资本主义生产进入"停滞"状态的地步，私人占有和价值增值的"资本"事业尚大有可为。另一方面，我们也可以说，那种使整个资本生产体系陷入停滞的状态也许永远都不会到来。因为今日世界的发展趋势恰恰是迈向黑格尔意义上的"自由王国"，即所谓普遍均质国家或马克思在"法哲学"批判中所提到的以"知识等级制"为内在本质的"官僚政治体系"。

在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思就已经提出，"无产和有产的对立，只要还没有把它理解为劳动和资本的对立，它还是一种无关紧要的对立，一种没有从它的能动关系上、它的内在关系上来理解的对立，还没有作为矛盾来理解的对立"。因为"无产"和"有产"的对立即使没有"私有财产的前进运动"也能以别的方式存在，而"劳动"和"资本"的对立乃意味着"资本生产方式"的内在本质及其自我扬弃的内在根据。因此，他批判一切通过"无产"和"有产"的对立来理解人类现代处境的社会主义思潮，认为"强制提高工资"，无非是"给奴隶以较多的工资"，而并"不会使工人也不会使劳动获得人的身份和尊严"，同样，蒲鲁东对"工资平等"的要求，也不过是"使今天的工人对自己的劳动的关系变成一切人对劳动的关系"，"社会"因此就被理解为"抽象的资本家"①。

不幸的是，人类社会自步入资本时代以来所进行的斗争恰恰主要是以"提高工资"或"工资平等"为目标的，这种斗争的实质是"资本的平均化"过程，即普遍均质国家的实现过程。马克思在对由"资本—利息"、"土地—地租"、"劳动—工资"构成的资本社会生产过程"三位一体形式"的分析中，也已经深刻地揭示了这一点："现实的生产过程，作为直接生产过程和流通过程的统一，又产生出种种新的形态，在这些形态中，内部联系的线索越来越消失，各种生产关系

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第294、278页。

越来越互相独立,各种价值组成部分越来越硬化为互相独立的形式"。因此,"剩余价值的真正性质越来越隐蔽,从而也使资本的实际的驱动机构越来越隐蔽"[1]。

"资本的平均化过程"和"剩余价值的真正性质越来越隐蔽"的直接结果是,资本主义社会获得了"历史终结"的面目。似乎一切的苦难都是暂时的混乱,在利益冲突中发展起来的普遍法治状态将是真正的人间天国,似乎日益卷入同一个资本生产体系整体中的人相互之间已经是彼此实现和彼此创造。但实际上不过是尼采所说的"末人"的时代,也就是马克思所说的纯粹的"必然王国"。人们通过联合起来的对自然的抽象统治(仅仅通过形式化来处理对象)达到彼此之间的"权利"亦即实现彼此之间的"压迫"。一切问题的关键都在于只要人还仅仅将自身经验为纯粹思维和意志的存在,只要人们尚不能切实地面对和发展自身及他人"需要"的属人性质,人类不但无望扬弃资本的统治,而且将永远禁锢于"必然王国"或"动物世界"。人首先要获得"必然王国"中的"自由",才有可能发展"真正的自由王国"。或者说,"自由"之为"自由"就在于对待自然、他人和自己的感性的、属人的态度[2]。

在本章中我们考察了马克思整个的"历史观念",从作为历史唯物主义的理论起点"现实的个人",到作为资本生产方式实际解剖的"政治经济学批判"。我们不难发现,无论是"现实的个人"感性存在的"原初的历史的关系",生产力和生产关系以及经济基础和上层建筑的原理,还是作为批判的历史科学的资本主义生产方式分析,其中一以贯之地渗透着马克思哲学—存在论变革所取得的基本原则。也可以说,无论是黑格尔还是马克思,从各自的哲学—存在论基础到他们的整个世界历史或人类历史图景,都是一个内在完整的思想视野。因此,两者哲学原则的差别就是"历史观念"的差别,就是"真理"或"事情本身"的差别。

就黑格尔的形而上学就是现存性生存原则的哲学表达而言,马克思的理论努力自始就不能不是对传统形而上学和现代性生存原则自身的双重批判[3]。

---

1 《马克思恩格斯全集》第46卷,第938页。

2 参看《马克思恩格斯全集》第46卷,第928—929页。

3 关于马克思"资本批判"或"现代性批判"之"原则高度"的阐述,可以参看吴晓明先生的《论马克思对现代性的双重批判》一文,《学术月刊》2006年第2期;王德峰先生的《论马克思的资本批判的原则高度》一文,《江苏社会科学》2005年第6期。

如果说黑格尔"历史观念"的意义不但在于将"历史"做成了"绝对",即将历史纳入了真理把握的范围,而且以思辨的形式即以"掩蔽"真相(感性基础)的方式揭示了西方文明的现代性生存原则的话,那么,马克思的意义就在于不仅仅让我们能够有一种看清现代性生存原则之本质的思想视野,而且为我们作为思想者能动地深入生活,实际地参与世界自身的革命性变革作了一种批判的"历史科学"的示范。

结　　语

马克思与黑格尔历史观念的差别，绝不仅仅是对同一个对象的不同的观念之间的差别，也不是观念与事实之间的单纯颠倒，而毋宁说是“事情本身”（对象及其观念）的差别。由此，我们还可以追问，在黑格尔和马克思那里，“观念”与所谓“事情本身”之间的关联分别如何？

·

从黑格尔的哲学来看，真实的“观念”亦即是“理念”，是包含着内在差别的、展开了的“概念”。因此，已经不能在日常的理解中来看待黑格尔的观念，也就是说，“观念”并不是“意见”，不是任何个别的直观或单纯反思性的结果。所以，虽然可以说“逻辑”的理念、“自然”的理念和“精神”的理念，但实际上“逻辑”理念只存在于“哲学”中，或者说只存在于哲学的特殊材料即“概念”或思维范畴构成的体系中。这个体系就是“逻辑”理念的实存，但“逻辑”理念所表达的“事情本身”却并不仅仅就是那些“概念”，而是通过同样具有抽象思辨的能力的“心灵”或“精神”可以复活出来的无限丰富的内容。

从“逻辑”理念过渡到“自然”和“精神”，实质性的差别已经被带进来了，因为“自然”与“精神”乃是“理念”的两个无限的方面。所谓“无限的”，也就是自足的，是包含着内在差别的总体；并且“自然”和“精神”已经不再仅仅是“纯粹逻辑”，而似乎有了可以直观的对象，即自然存在与社会生活。当然，从马克思的观点看，黑格尔这种意义上的“自然”和“社会”无疑都是一种“抽象”。因为“自然”不是“某物”或“对象性的”事物自身，而仅仅是关于“某物”的思维，亦即通过纯粹理论的观照建构起来的、“某物”的单纯形式的存在。或者说，“自然”就是“某物”进入“思维”的方式，是“某物”与知性思维的纯粹认识关系，这种“关系”唯一可以把握到的是事物的无限分割和汇聚，是事物彼此间可能发生作用的种种方式。总之，思维对于事物的纯粹认识的“关系”，仅仅与事物的运动

形式，以及“主体”借此“形式”的认识对“客体”进行的单纯形式的控制相关联。

同样，黑格尔的“精神”理念也具有与“自然”理念相似的一面，即“精神”首先意味着一种“知识”，意味着对“某物”的思维的把握。只是“精神”之“某物”与“自然”之“某物”之间有了“质”的区别。因为“精神”的“某物”自身是“精神性”的存在，是“世界”、“历史”或“社会”。当我们面对黑格尔意义上的“自然”概念时，似乎难免总是有一个“主体”与“客体”对峙的影像在。但黑格尔已经指明这个“影像”其实是虚假的，因为“自然”作为理念被建构起来是纯粹思维活动的结果，这种纯粹思维完全可以从任何经验的主体中分离出来。参与“自然”理念之建构的仅仅是每一个人都可能具有的那个纯粹的思维能力，而且纯粹思维活动的整个过程作为“客观性”思维活动，似乎仅仅是让“物”的“形式存在”自身呈现出来，在“结果”中并不留下属于经验主体的任何特殊性因素。即使这样，我们还是没有完全脱出“主体”和“客体”对峙观念，实际上只要把“客体”理解为“纯粹思维”亦即“主体”与“客体”认识关系自身的运动，上述“对峙”的影像便立刻会消失。如果我们在认识“客体”时，思及“主体”自身，那么这就构成了“意识”向“自我意识”的过渡。也就是立刻超出了单纯认识的领域，超出了“自然”理念的范围。当然，如果仅仅是把“自我”当“躯体”来看待，则又通过“灵”与“肉”抽象分离的方式回到了“自然”理念的领域，由此可以开出关于“人体”的种种自然科学来。

但将“精神”作为“精神”来把握，是属于“精神”范畴中的事。不过，“意识”虽然以“非精神”的“某物”为对象，但这种“意识”活动本身却是“精神”活动，因此关于“自然”理念建构过程的“认识”也已经是“精神现象学”的内在环节。我们不再追述从一种最单纯的“自我意识”上升到作为理念的“精神”的整个过程，而是直接来看作为理念的“精神”实际上意味着什么。把“精神”当对象，可以形成“精神现象学”或“精神哲学”。但“精神”的对象本身是“精神”，就作为认识主体的“精神”与作为认识对象的“精神”之间的关系而言，这与“自然”认识中的情形没什么两样。也就是说，对“精神”的认识，只是在意识中把握作为对象的“精神”自身的运动过程。比较复杂的地方在于，作为对象的“精神”可以是绝对简单的“自我意识”，也可以是作为“客观精神”的“伦理实体”。如果是前者，那么“认识”的过程就具有一个不断扬弃“对象”（自我意识）的主观性的特征，最后达到与实体性的“精神”即“绝对精神”同一的充实内容。如果是后者，那么一开始就摆脱了对象的主观性形式，认识“精神”的过程就表现为把握一部“世界精神”的历史，最后也是达到“绝对精神”。而“绝对精神”一

方面可以指最后形态的"世界精神"，另一方面又可以指对这种"世界精神"的认识，尤其是概念的认识即完成了的哲学。

到此为止，我们还是没有揭示出所谓"精神"的本色，而是停留在黑格尔本人的术语框架中的说明。实际上，正如"自然"是"关系"（纯粹思维与外在的或非精神性的"某物"之间的关系）一样，"精神"也是"关系"。不过，我们上面已经涉及这种"关系"的两重面相：其一是作为纯粹的"自我意识"，这种具有"主观性"意味的"自我意识"只要一活动就必然或进入"自然"的领域，或进入另一重意义上的"精神"关系；其二，即另一重意义上的"精神"关系，也就是"自我意识"之间的关系，即客观的精神的关系。当然，前面我们也已经表明，这种"二重"区分是"抽象"的区分，或者说，任何孤立的意志"主体"都是抽象，"自我意识"只是作为自我意识之间的关系存在，才表现为"意志"。而且，只要不局限于个体偶然的、特殊性的或未完成的存在状态，那么，"自我意识"必然不断超越自身，达到与"世界精神"（绝对精神）合一的地步，因而成为"哲学家"（黑格尔）。

如果我们完全抛开"主观性"的精神状态不论，便进入了黑格尔哲学的"世界历史"视野，即"世界"作为"精神"存在、作为诸"意志"之间关系状态自身演化的一部历史。我们从"历史哲学"中，可以看到黑格尔所理解的这种"意志"之间关系状态演进的大致情形。但一种更为简明的、形式化了的表述是"主奴关系"的辩证法。这种"意志"关系的辩证过程包括三个阶段：（1）一方屈从于另一方。如果不屈从，那么就谈不上"关系"，或者说，关系的发生同时是关系的终结，因为一方将在关系中消失。"屈从"的意志关系是原初意义上的"主奴关系"，在历史形态中表现为希腊意义上的"奴隶制"。但"主人"并非"一人"，而是一个阶层或一个集团，其中的每一个具体意志都表现出一种"主人"的精神，并且彼此之间互助协作，共同维持对"奴隶"阶层的统治。（2）每一方都互相孤立，既未能让对方"屈从"自己，也不必"屈从"对方。这种状态是"奴隶"与"奴隶"，或"主人"与"主人"之间的意志关系状态。黑格尔用奴隶在"劳动"（征服自然）过程中取得的相对于"主人"的优势，来说明从第一种状态向第二种状态的过渡。但第二种状态中的意志，实际上既不是"主人"，也不是"奴隶"，因为他们谁都没有真正的奴隶，从而谁都做不了主人。这种状态可以说自从"古罗马"时期的"私人"出现开始，一直持续到现在。（3）每一方都放弃迫使对方"屈从"的要求，在完全承认对方的同时获得自身的绝对的承认。这种意志之间的关系状态，在黑格尔看来是真正的"主人"状态，或真正的"人"的状态，并认

为这种彼此承认的关系状态将在他所描述的现代自由国家中真正实现。

可以说,"主奴关系"的辩证法就是黑格尔"世界历史"的一个缩影,而真正的"主人"状态就是完成了的"自由"理念。这种"自由"理念既是黑格尔的"历史观念",又是他的"事情本身"。

二

那么,马克思与黑格尔的"历史观念"即"事情本身"的差别究竟如何呢?

马克思首先否定了作为黑格尔哲学和历史观念起点的"自我意识",也就是说,在马克思看来,黑格尔意义上的"自我意识"绝不是最源初的关于"人"的理解。这话的意思倒不仅仅是说,黑格尔的"自我意识"是"观念"、"概念"、"范畴",不是"现实的人"等,而是说,"自我意识"本身不仅是关于"自我意识"的学说,是"人"的一种抽象的存在。而且,这种"抽象的存在"迄今为止仍然是历史的真实境况,甚至可以说还是历史尚未完成的状况。那些主张完成人类存在的"现代性规划"的人所要做的,恰恰就是使人的这种抽象存在彻底化。那么,这种"抽象"的存在,或"人=自我意识"意味着什么呢?

简单说来,它意味着人的三重分裂的存在:(1)作为思维的自我意识,即人作为"意识",他的存在是抽象的自然,即在形式科学中把握到的世界;(2)作为意志的自我意识,人一方面是法权主体,在对"物"的占有中表现自己的"意志",实现自己的"权利",另一方面,是道德主体,在对他人意志的真正承认中成就为一个共同体的"有德者";(3)作为自我意识之载体的具体的人,"具体"意味着人有肉身、有"需要"。黑格尔也当然知道人有吃、穿、住、行等的实际需要,但他认为这不过是人的"自然"存在,不过是"思维"和"意志"存在的质料、工具和手段。

在马克思看来,黑格尔上述对"人"的理解,或在这种"理解"中经验自身,并活在这种经验所依存的现实关系中的"人"是一种"分裂"的存在。之所以这么说,最关键的原因在于:需要的属人性质,作为"人性"的感性本质被掩盖起来了。因此,黑格尔意义上的完成了的"人",是最彻底的"灵"与"肉"二分的存在,所有的人都="理性"+"本能"(生物性);外部世界即与人不同的"万物"都是思维和本能的对象,前者是自然"现象"即自然的本质(本质就是物的思维规定),后者是作为"本无"即非概念或非观念的"物自身"。

在马克思看来,人类要走出现代性处境,就必须认清上述需要与思维和意志抽象区分的虚假性,并实际地消除使这种抽象区分作为现实的人与人之间的

社会关系而持存的生存条件。那么,这种抽象区分的虚假性究竟如何? 为什么人类不应当也不可能在这种抽象区分中保持自身? 因此,这种抽象区分在人类发展史中的本质来历,及其必然被扬弃的内在根据如何?

抽象区分的虚假性,说的是非真理性,而不是说非真实性。所谓"非真理性"包括两层含义:其一,人之为人的存在,任何时候都没有达到过也不可能达到上述三重存在的绝对分离,这种分离只能是通过意识的抽象才能达到真实的存在,因为"意识"作为客观的"意识",不仅仅是对关系的"意识",而且就是关系本身,因此马克思说"国家"是"意识"的存在。说人从来不是彻底的抽象分离的存在,也并不仅仅意味着"主体"的自然的同一性,这种同一性黑格尔也绝对不会否认。因此,作为需要的主体在"物自身"的领域通过他物的活动造成的对别的意志的伤害,须得由这个需要主体的意志主体来承担处罚。马克思所说人之为人的源初同一性,不是指"思维"、"意志"和"需要"的集合体,而是指人的感性活动本身。与其说是"思维"、"意志"和"需要"组成人的感性的生存活动,不如说是人的感性的活动本身的方式或领域,开展和造就了人自身存在抽象区分的可能性,造就了将这种区分巩固为社会现实并作为意识形态占据着人类自身理解的历史条件。

感性的活动,即人在现实的自然界中的活动,即人与人、人与物的感性的交往。只有当人对"人和物"的感性意识,变成抽象的形式化(范畴化)的理论活动,当人对"人和物"的感性需要,变成或者纯粹精神的为了"承认"而进行的意志斗争,或者同样纯粹化了的为了无精神的"肉欲"满足而展开的物质活动时,人作为抽象区分的三重存在才成了"现实的人"的真实"形象"。这种"区分"活动的历史来历,马克思用"真正的分工"来表达。正是"真正的分工"导致了人的存在方式的抽象化,即特定的人群固定地从事某种专门化的活动,并在这种专门化中不断加强人的存在方式的抽象分离。由此而来,抽象性的"理论"活动,更将这些"分离"思想为"纯粹思维"自身的固有性质,也就是说,通过纯粹化或理想化,使这些"分离"被经验为人类自然而永恒的存在方式。但是,不论人类的存在方式即个体活动的类别和生存的条件的划分如何细致,也不论关于这种划分的抽象理解看似多么的坚固和合乎"理性",每一个个体的实际生存还仍然是感性的生存。生活领域和生活条件的区分,以及意识形态的种种教养都不能完全遮蔽个体生存的感性特质,不能完全抑制冲破所有这些界限,置所有这些教养于不顾的感性的意识和感性的需要的萌生和涌动。感性的活动或活动着的感性意识和感性需要,永远都是人类生活的真实的基础,是此时此刻、每

时每刻都存在着的基础。因此，马克思对人类现代生存处境的"异化"性质的揭示，根本不必是源自某种历史起点的假设，对当下生活的即时洞见就完全可以指证这一点。

上述抽象区分的虚假性即非真理性的另一重含义是：这种尽管是抽象的、但仍然是现实的区分不会永远是人类生存境况的现实。也就是说，历史地形成起来的人类感性活动的现实形式亦即"异化"方式，也必然历史地被扬弃。这种必然性并非源自所谓"历史主义"的抽象推论，也不仅仅是从既往人类的历史经验得出的归纳判断。必然性来自感性活动自身的永恒的现实性，来自感性活动"异化"方式本身历史性的积极意义。

人怎样成为人，是人类历史的一个只能解释、不可复制的真正的"原点"。但只要人作为人存在，就是感性的存在，就永恒地寻求自身本质力量的直接的、感性的实现。一切既得的人的感性的类财富和一切既往感性活动的实现方式都是这种活动自身的产物，同时又是这种活动得以延续的现实前提。只要这种产物或前提本身成了活动的感性直接性的绝对障碍，就必然成为活动首先冲击的对象。所谓"异化"就是指感性活动自身的现实化，以及由此现实化而来的产品和关系（活动方式）对活动本身持存的制约。由此，生产力和生产关系、经济基础和上层建筑从来就不是截然分离的诸种实体，而不过是表达着感性活动的历史性方式和历史性产物，与以这些方式和产物为前提的感性活动的持存与延续之间的矛盾运动。现实的个人的感性活动及其物质生活条件，现实的个人及其感性的存在即生活世界自身的持存与自我相关的活动，这就是"历史"。

可见，人被区分为纯粹思维（理性、自我意识、精神，思维和意志等）和纯粹需要，本身乃是人类感性生活的历史性产物。但这种区分在资本主义时代达到它的现实存在的极致，同时在形而上学所霸占的人类自我理解中得到理性的阐明，因而以一种积极地确证自身的方式即以一种明白、自愿的方式被巩固。黑格尔哲学就是这种理论巩固的最杰出的代表。因此，我们说他以揭示**现代生活**"真理"的方式掩盖了**人类生活**的"真相"。从"真理"到"真相"就是马克思所完成的哲学革命，就是我们所说的二者"历史观念"之事情本身的差别。

三

当然，在马克思的历史学说中，同样包含着黑格尔已经加以揭示的"真理"。只是在马克思这里，这种"真理"失去了它独立的、永恒的、只有来龙没有去脉的形象。如果仅仅执著于或仅仅看到在马克思哲学中的黑格尔曾经揭示

过的现代性生存"真理",并且,将马克思的思想视野仅仅等同于这种"真相",将马克思所批判地加以澄清的东西(如"生产"之现代性特征),当作是马克思所赞同甚至捍卫的东西,那么马克思就必然被视为一种黑格尔主义的单纯颠倒。就像所谓颠倒之为颠倒乃是与被颠倒者本质同一一样,那些将马克思当作形而上学家来批判的人和那些将马克思当作现代性科学家来颂扬的人一样,也都从属于对马克思哲学的误读。不过,前者的误读至少在自身的立场中已经包含着一种超越形而上学的思想视野,或者至少是包含着这样一种超越的自觉与努力。

因此,相比于那些对马克思的无思想的颂扬,我们应当更加注重与那些虽然带着对马克思的尖锐批评,但具有较明确的现代性批判和形而上学批判立场的思想家展开对话。这种对话的意义,将不仅仅在于通过误解的澄清来破除对马克思的近代解读,更重要的是,在相互发明中为人类扬弃现代性生存处境作积极的思想准备。这里我们想简略提及的是海德格尔。

海德格尔经常把马克思和尼采并列,认为他们在反抗西方形而上学传统的同时仍然复归于这一传统,是"最后的"形而上学家。尽管如此,海德格尔对西方形而上学传统的批判,在根本旨趣和核心内容上与我们这里所讨论的马克思对黑格尔哲学的批判是息息相通的。

在《存在与时间》中,海德格尔曾经盛赞古希腊存在论所取得的伟大成就,为后来西方各种经验科学的发展奠定了形而上学的基础,并慨叹这种为科学奠定基础的"生产性的逻辑"在当代已经变成了"跛足随行的'逻辑'"。在根本上重提"存在"问题或从基础中重建存在论的工作,在海德格尔看来,实际上是对植根于西方形而上学传统并突出地由欧洲各民族发展起来的现代生活方式的彻底反思。这种生活方式的突出特点,是以"技术—科学—工业"为人类世界栖留的"唯一尺度";而这个以"控制论"为根本特征的科学技术世界,本身不过是哲学(西方形而上学传统)"终结"的产物或者说是其在"社会地行动着的人类的科学方式"中"合法的完成",是"植根于西方—欧洲思维的世界文明"的"开端"①。

因此,海德格尔对西方形而上学传统的批判,是和对西方文明的存在历史天命的领会联系在一起的。在《关于人道主义的书信》中,海德格尔把这种历史

---

① 参看海德格尔:《存在与时间》第三节,三联书店,1999年第2版,第11—13页;海德格尔:《面向思的事情》,商务印书馆,1999年第2版,第71—74页。

天命表达为变成了一种世界历史命运的“根本性的无家可归状态”。海德格尔说,这种“无家可归状态”是从存在天命而来由西方形而上学所引起,通过形而上学得到巩固,并作为“无家可归状态”被现代形而上学掩盖起来。究其实质,所谓“无家可归状态”说的仍然是人类存在方式的“技术文明”形态,核心是当今人类的“劳动”(“生产”)过程,亦即“无条件的制造(Herstellung)的自行设置起来的过程”,也就是“被经验为主体性的人对现实事物的对象化的过程”。之所以说这种生存方式是在形而上学中引起的,是因为“技术”文明作为一种真理形态植根于形而上学的历史,尤其植根于把人理解为“理性的动物”(人=理性+生物性)这一形而上学的古老传统。之所以说现代形而上学把这种“无家可归状态”作为“无家可归状态”重新掩盖起来,是因为所谓“人道主义”的思潮对人的根本性理解仍然局限于上述形而上学传统,因而把当今世界技术性的或控制论的生产方式看作是本质性的和天经地义的。正是在这个意义上,海德格尔说,任何一种形而上学,无论是唯心主义的,还是唯物主义,或者是基督教的,按其本质来说,都不可能赶得上当今人类所面对的植根于欧洲文明的世界历史天命①。

显然,尽管各自立论的来由、方向和结论不同,海德格尔和马克思在力图理解与扬弃人类现代性生存方式的根本旨趣上是相通的。并且,这种共通性不仅是我们后来比附的结果,同时也为海德格尔本人所了解和看重。在《关于人道主义的书信》中,海德格尔认为马克思主义的历史观在从“存在历史”上来思考当今人类“无家可归状态”这一世界历史命运方面,有着相对于其他历史学的优越性。因为在他看来,“马克思在经验异化之际深入到历史的一个本质性维度中”,而“由于无论胡塞尔还是萨特尔——至少就我目前看来——都没有认识到在存在中的历史性因素的本质性,故无论现象学还是实存主义,都没有达到有可能与马克思主义进行一种创造性对话的那个维度”②。

在晚年的讨论班中,海德格尔提出了关于马克思主义思想深度的另一个基本判定:当代的“哲学”都满足于跟在科学后面亦步亦趋,“这种哲学误解了这个时代的两重独特现实:经济发展与这种发展所需要的架构。马克思主义懂得这[双重]现实”。不过,与前者强调马克思主义深入“历史的一个本质性维度”因而可能成为思考当今人类存在天命的同路人不同,这里只是突出马克思

① 参看海德格尔:《路标》,商务印书馆,2000年,第377—403页。
② 同上书,第400—401页。

主义在理解当今人类的现实处境方面具有其他当代哲学所不具有的自觉与透彻。在海德格尔看来，由于马克思主义把“生产”设想为“社会之社会性生产(gesellshaftliche Produktion der Gesellshaft)——社会生产其自身——与人作为社会存在体(soziales Wesen)的自身生产”，因此，马克思主义就是“当今之思想”，因为“在当今进行统治的就是人的自身生产与社会的自身生产”。并且，马克思主义作为对“生产以及隶属于生产的消费的人”亦即“现时代的人”的自我理解，“达到了虚无主义的极致”①。

海德格尔所谓“虚无主义的极致”，其实也就是人道主义或人本主义的极致，是人类中心主义的极致。与一般认为早期马克思的人道主义植根于费尔巴哈哲学不同，海德格尔认为马克思“具有一个关于人的理论想法、一个相当确切的想法，这个想法作为基础包含在黑格尔哲学之中”。因此，在他看来，马克思对黑格尔观念论的颠倒，要求“给予存在先于意识的优先地位”，而实际上不过是以“生产之实践性”概念取代了黑格尔哲学的“意识”概念，两者构成一种“理论与实践之间的狭隘联系”②。

海德格尔的这一评论可以说触到了本书论题的关键。我们费了很大的力气，试图伸张关于马克思与黑格尔哲学关系的两个要点：其一，黑格尔哲学无论对于马克思主义哲学的创立还是对于我们今天理解马克思本人的思想来说，都具有本质重要的地位，在强调马克思对黑格尔哲学的超越之前，我们要深入体会两者的共通之处，体会马克思在理论观点和思想方法上对黑格尔的直接继承；其二，我们在驳斥关于马克思如何轻易地超越了黑格尔的各种肤浅言论的基础上，也力图指证马克思对黑格尔哲学的真正超越，也就是说，我们不能接受类似于海德格尔这样把马克思的思想与黑格尔哲学看作是一种“理论与实践之间的狭隘联系”的观点。

诚然，马克思接受了黑格尔关于西方社会和现代人的核心理解。比如，用黑格尔的话说，西方古代社会的原则是实体性(集体主义—伦理共同体)，现代社会的原则是个别性(个人主义—道德共同体)；用马克思的话说，西方古代社会是人与人之间直接的依附关系，现代社会是以物为中介的人的独立性。但问题的关键在于，马克思不仅用“世俗”的语言重新表述了黑格尔以思辨神秘主义

① F·费迪耶等辑录、丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期。
② 同上。

的方式所阐发的关于世界历史和现代西方社会的基本理解，也不仅是加深和推进了这种理解，而是从根本上论证了这部世界历史及其最高社会形态的未完成性质，论证了人类超出现代社会的自我理解以及发展一种全新的生存方式的必要性和可能性。

如果海德格尔认为马克思对现代社会和现代人的理解实际上植根于黑格尔哲学，并因此就是形而上学家的话，那么马克思与黑格尔的共通之处，本身也不过是现代世界自身同一性的理论反映，那么海德格尔本人对现代世界形而上学根据的揭示，难道不也同样复归于现代世界自身的这种同一性吗？而如果我们承认海德格尔不仅有理解而且有克服形而上学传统的努力的话，那么，我们不也应当承认马克思在依循黑格尔恰如其分地理解作为“异化时代”的世界历史和作为“异化”之极致状态的现代世界的同时，也有超出这部“世界历史”和一切“异化时代”而面向真正的人类社会的积极筹划？实际上，我们知道，后者对于马克思主义来说，具有更为本质重要的意义。

四

综上所述，我们可以对黑格尔、马克思、海德格尔与西方“世界历史”的思想关联作一番简单的概括：其一，三者都对现代西方文明生存方式的根本法则和本质渊源做出了在理论内容上相当一致的深刻阐明；其二，黑格尔的角色是在现代世界的发端处为这轮新生的“太阳”唱赞歌，而马克思和海德格尔却是为这个新生世界对人类生活本身的戕害唱挽歌；其三，尽管都期待着人类文明能够跨入一个不同于现代西方世界的“新开端”，但马克思和海德格尔的努力路径也迥然不同，前者诉诸世界历史主体亦即无产阶级的革命行动，后者诉诸思想者对“存在本身”亦即对世界历史天命本身的专注思考。

在经历了一个多世纪以来的共产主义运动的种种成败曲折之后，在福山等人为人类历史“终结”亦即“完成”于现代西方世界而唱起新一轮颂歌之后，今天的马克思主义者内心深处或许已经无法像马克思当年那样对“人类解放”时刻的迫切降临满怀信心。事实上，我们也不认为马克思当年已经完全指明了人类扬弃自身现代性处境的现实道路，这种道路的开辟应当是生活世界的自我批判。但我们也不能像黑格尔主义的“历史终结论”者那样，认为马克思所瞩目的“无产阶级”已经完全消失、人类将永恒地居留在当今发达国家所标划出来的“自由”世界中。因为，一方面我们可以说，就这种意见所指涉的那种最高的“自由”境界而言，与其说是“无产阶级”的完全消失，不如说是“无产阶级”的完

全实现,是所有的人沦落为感性生命的"无产者";另一方面,我们还要警惕,在这种"历史终结"的欢呼中所包含的对某些特殊利益的辩护和对当今人类社会矛盾冲突的掩饰,因为即使是从关于这种"自由"自身的"真理"或"理念"出发,对此也是要加以批判的。

在"世界历史"哲学方面,对于今天尤其是中国的马克思主义者来说,一个可取的叙事策略是:把经典马克思主义意义上的"人类解放"的历史任务推到更远的将来,推到资本主义生产方式真正征服地球的每一个角落的时候。在这个大前提下,我们可以更加全面、更加积极地领会今日作为一个马克思主义者的历史使命:首先,我们可以依循黑格尔—马克思的共通之处,去理解和阐释现代性社会在生产关系或法权关系方面的规范内涵;其次,我们可以依循马克思—海德格尔超出黑格尔的部分,去沉思和探索人类社会进行一场扬弃现代性生活方式的世界—革命的可能性;再次,我们可以从马克思以人的感性存在为基础的"历史科学"的构想中,对人类社会迄今为止所取得的对象性本质力量进行守护性的整理和研究,亦即不仅是从人与物的思维关系、法权关系中研究物,而且是从与物的直接的感性关联中理解物,或者说是研究和清理这个感性关联本身。

参考文献

(1) 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》,第1、3、30、31、44、45、46、47卷,人民出版社,中文第二版

(2) 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》,第2、3、4卷,人民出版社,中文第一版

(3) 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》,第1、2、3、4卷,人民出版社,中文第二版

(4) 黑格尔:《精神现象学》,上、下卷,商务印书馆,1979年

(5) 黑格尔:《逻辑学》,上、下卷,商务印书馆,1966、1976年

(6) 黑格尔:《哲学科学全书纲要》,上海人民出版社,2002年

(7) 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年

(8) 黑格尔:《逻辑学哲学全书·第一部分》,人民出版社,2002年

(9) 黑格尔:《自然哲学》,商务印书馆,1980年

(10) 黑格尔:《精神哲学——哲学全书·第三部分》,人民出版社,2006年

(11) 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1961年

(12) 黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社,1999年

(13) 黑格尔:《哲学史讲演录》第1—4卷,商务印书馆,1959、1960、1959、1978年

(14) 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选集》,上、下卷,商务印书馆,1984年

(15) 海德格尔:《存在与时间》,三联书店,1987年

(16) 海德格尔:《林中路》,上海译文出版社,2004年

(17) 海德格尔:《演讲与论文集》,三联书店,2005年

(18) 海德格尔:《路标》,商务印书馆,2000年

(19) 胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,商务印书馆,1999年

(20) 伽达默尔:《哲学解释学》,上海译文出版社,1994年

（21）威廉·狄尔泰:《历史中的意义》,中国城市出版社,2002 年

（22）柯林武德:《历史的观念》,商务印书馆,1997 年

（23）别尔嘉耶夫:《历史的意义》,学林出版社,2002 年

（24）保罗·利科:《历史与真理》,上海译文出版社,2004 年

（25）罗素:《论历史》,广西师范大学出版社,2001 年

（26）克罗齐:《历史学的理论和实际》,商务印书馆,1982 年

（27）克罗齐:《作为思想和行动的历史》,中国社会科学出版社,2005 年

（28）汤因比:《历史研究》,上、中、下册,上海人民出版社,1959、1962、1964 年

（29）阿隆:《论治史》,三联书店,2003 年

（30）卡尔·波普:《历史决定论的贫困》,华夏出版社,1987 年

（31）卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,第 1、2 卷,中国社会科学出版社,1999 年

（32）卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,三联书店,2002 年

（33）希拉里·普特南:《理性、真理与历史》,上海译文出版社,1997 年

（34）列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,三联书店,2003 年

（35）施特劳斯、科耶夫:《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》,华夏出版社,2006 年

（36）科耶夫等:《驯服欲望:施特劳斯笔下的色诺芬撰述》,华夏出版社,2002 年

（37）贺照田主编:《西方现代性的曲折与展开》(学术思想评论第六辑),吉林人民出版社,2002 年

（38）米歇尔·福柯:《词与物:人文科学考古学》,上海三联书店,2001 年

（39）米歇尔·福柯:《知识考古学》,三联书店,1998 年

（40）沃尔什:《历史哲学——导论》,广西师范大学出版社,2001 年

（41）威廉·德雷:《历史哲学》,三联书店,1988 年

（42）格鲁内尔:《历史哲学:批判的论文》,广西师范大学出版社,2003 年

（43）海登·怀特:《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》,译林出版社,2004 年

（44）凯利:《多面的历史:从希罗多德到赫尔德的历史》,三联书店,2003 年

（45）亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，2002年
（46）福山：《历史的终结及最后之人》，中国社会科学出版社，2003年
（47）卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，商务印书馆，1992年
（48）柯尔施：《马克思主义和哲学》，重庆出版社，1989年
（49）葛兰西：《狱中札记》，中国社会科学出版社，2000年
（50）霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，上海人民出版社，2003年
（51）阿多尔诺：《否定的辩证法》，重庆出版社，1993年
（52）马尔库塞：《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》，重庆出版社，1993年
（53）哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社，2004年
（54）哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社，1999年
（55）施密特：《历史和结构——论黑格尔马克思主义和结构主义的历史学说》，重庆出版社，1993年
（56）阿尔都塞：《黑格尔的幽灵：政治哲学论文集1》，南京大学出版社，2005年
（57）柯亨：《卡尔·马克思的历史理论》，重庆出版社，1989年
（58）威廉姆·肖：《马克思的历史理论》，重庆出版社，1989年
（59）德里达：《马克思的幽灵》，中国人民大学出版社，1999年
（60）王逢振主编：《詹姆逊文集第1卷：新马克思主义》，中国人民大学出版社，2004年
（61）梅扎罗斯：《超越资本——关于一种过渡理论》，上、下卷，中国人民大学出版社，2003年
（62）张世英主编：《新黑格尔主义论著选辑》，上、下卷，商务印书馆，1997，2003年
（63）科耶夫：《黑格尔导读》，译林出版社，2005年
（64）查尔斯·泰勒：《黑格尔》，译林出版社，2002年
（65）沃·考夫曼：《黑格尔——一种新解说》，北京大学出版社，1989年
（66）齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，江苏人民出版社，2006年
（67）中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室编：《国外黑格尔哲

学新论》,中国社会科学出版社,1982 年

(68) 侯成亚、张桂权、张文达编译:《张颐论黑格尔》,四川大学出版社,2000 年

(69) 贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海人民出版社,1986 年

(70) 张世英:《论黑格尔的精神哲学》,上海人民出版社,1986 年

(71) 邓晓芒:《思辨的张力》,湖南教育出版社,1992 年

(72) 吴晓明、王德峰:《马克思的哲学革命及其当代意义——存在论新境域的开启》,人民出版社,2005 年

(73) 吴晓明:《形而上学的没落——马克思与费尔巴哈关系的当代解读》,人民出版社,2006 年

(74) 吴晓明:《历史唯物主义的主体概念》,上海人民出版社,1993 年

(75) 吴晓明:《马克思早期思想的逻辑发展》,云南人民出版社,1993 年

(76) 吴晓明、刘日明:《近代法哲学与马克思的社会存在理论》,文汇出版社,2004 年

(77) 王德峰:《人的本源存在与历史生存》,复旦大学博士学位论文(未公开出版),1998 年

(78) 王德峰:《哲学导论》,上海人民出版社,2000 年

(79) 俞吾金:《重新理解马克思:对马克思哲学的基础理论和当代意义的反思》,北京师范大学出版社,2005 年

(80) 杨耕:《为马克思辩护:对马克思哲学的一种新解读》,北京师范大学出版社,2004 年

(81) 张汝伦:《历史与实践》,上海人民出版社,1995 年

(82) 韩震:《历史哲学——关于历史性概念的哲学阐释》,云南人民出版社,2002 年

(83) R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, New York, 1952

(84) Oscar Cullmann, *Christ and Time*, London, 1951

(85) Keith Jenkins, *Re-thinking History*, Routledge, 1991

(86) Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, Cambridge University Press, 2000

(87) Paul Hamilton, *Historicism*, Routledge, 1996

(88) Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. by Rudolf

A. Makkreel and Frithjof Rodi, Princeton University Press, 1996

(89) Michael Allen Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the ground of History*, The University of Chicago Press, 1984

(90) J. N. Findlay, *Hegel: a Re-examination*, ed. by H. D. Lewis, London, 1958

(91) Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, tr. By Samuel Cherniak and John Heckman, Northwestern University Press, 1974

(92) Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, tr. by John O'Neill, Basic Books, Inc., 1969

(93) Georg Lukacs, *The Young Hegel*, The Merlin Press, 1975

(94) Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, Yale University Press, 1974

(95) Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, tr. by Joseph Bien, Northwestern University Press, 1973

(96) Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: the Revolution in Nineteenth-Century Thought*, tr. by David E. Green, Columbia University Press, 1964

(97) Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, tr. by Shierry Weber Nicholsen, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1993

(98) Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, tr. by Seyla Benhabib, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1987

(99) Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979

(100) Robert B. Pippin, *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, 1989

(101) Stanley Rosen, *G. W. F. Hegel: an Introduction to the Science of Wisdom*, Yale University Press, 1974

(102) *Hegel: a Collection of Critical Essays*, ed. by Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, 1976

(103) John Rosenthal, *The Myth of Dialectics: Reinterpreting the Marx-Hegel Relation*, Macmillan Press Ltd., 1998

附录：博士论文后记

我是一个笨拙的人，总不能在规定交卷的时刻拿出一份"好作业"，勉强过关几乎成了上中学以来我的命运。科学研究要求创新，而这篇论文更多的只是一个自我教化的过程。非是我欲为自己的怠惰作辩护，更不是要反抗流俗以自高"名节"，实在是哲学学问的本性以及个人才情的限制使然。

尽管结果难如人意，但这段写作的日子却是我多年来少有的好时光。一直有一种冲动，想要不顾一切地闯入藏在那些大部头著作中的黑格尔和马克思的世界。可是，又总好像自己是一只被卡着脖子的鸬鹚，或是一匹被轭得太紧的劣马，始终吞咽不下，奔腾不出。历经一番痛苦的挣扎，现在总算心绪平复一些了。在虚弱无力中，我感到了一种宁静和自由。

能够顺利完成学业，首先要致谢的当然是我的博士生导师吴晓明先生。他的睿智、威严和宽宏，总能给我适时的点拨、鞭策和扶持。离开先生的种种帮助，简直难以想象这几年的学习和生活会糟糕到怎样。甚至离开先生的熏染，也难以想象我今日还算平和而黾勉的心境。

硕士论文完成时丢魂落魄，没写后记。所以，这里接下来要特别感谢的是我的硕士生导师王德峰先生。六年前，先生便命我以黑格尔为求学门径，但懵懂之中未能专心致志于此，待到有所会意光阴已逝。我是在先生的感召和提携之下真正步入哲学之门的，至今面对先生时，依然是内心激荡而又常常畏怯无言。

有幸能成为两位先生的弟子，不容我不好好珍惜这份做"闲人"的生活方式。只是多年下来，所能拿出来的东西还是这般不像样，惭愧之情是在所难免了。

我还要感谢复旦哲学系的许多师友，尤其要感谢马哲专业的余源培教授、陈学明教授、孙承叔教授、冯平教授、庄国雄副教授、郑召利副教授、王金林副教授等诸位先生多年来的教诲、关心和帮助。这是一个极具思想活力又最富人情

味的集体，我为他们不倦不厌的辛劳和为自己由此获取的每一点进步深怀感激。

读博三年，对我个人而言，还有一件最值得庆幸的事情，那就是我的妻子给我养了两个小宝宝。我的生命因他们的到来变得凝重有力，机趣盎然。我感激命运，更感激我的妻子、岳父母和我的母亲及我的兄弟姐妹，在我写博士论文期间他们不但承担了所有的家庭重负，还想方设法让我保持旺盛的精力和高昂的士气。由此，在奋笔疾书的罅隙，我还得以饱享与儿子们一同成长的欢愉。

最后，我要将这篇小小的东西献祭于我的父亲，正是他十二年前的突然离去把我推上了今天所走的人生路。当我在自己身上偶然瞥见他的身影时，我知道我也会是一个好父亲。

2006年4月13日夜

后　记

说来惭愧，博士毕业已经六年了。论文搁在手里的时间，与我在复旦学习的时间正好相等。记得当初交稿时，是很不情愿的，下定决心以后要好好修改。到上海社科院哲学所工作之后，接触了许多人，经历了许多事，搜集了更多的相关书籍资料，论文涉及的问题也时时在心中盘桓，但全面修改的工作总是没有排上日程。主要的一个原因，还是对自己驾驭这个问题的能力感到不足，知道做出来的结果仍然不会让自己满意。不过，这件事的确不宜再拖着了。拖着就是一个心结，变成对后面许多科研任务和规划的阻碍，已经在内心形成重压。

虽说改动不大，交付出版社之前，断断续续还是花了大半年的时间把整个文本仔细地过了一遍。期间，心绪往往在两个极端之间摇摆。一方面，总体来说，现在看六年前写的东西，觉得还不错，不至于汗颜无地，有些地方甚至还有点得意；另一方面，又觉得其中的确有许多可以进一步细化和丰富的环节，可以通过一段时间的努力，将它修饰得更好一些。但话说回来，在内心深处又觉得，这种细化、丰富和修饰，对于问题开展的深度而言是无关紧要的，充其量是改善它的"学术"武装。出于这种心态，我为自己提前结束论文的修改过程找到了一个较好的理由：既然目前对马克思与黑格尔哲学的关联和差别这一问题本身不能说出更好的话来，那么，与其花费更多的时间用在那些外在武装方面，不如就让它这样朴素一点呈现在读者面前，不如通过另外一本书的写作来真正推进和拓展问题本身的研究。

在哲学所工作的六年时间里，得到了所、室领导俞宣孟老师、童世骏老师、何锡蓉老师和陆晓禾老师等人的悉心关照，无论是在学问还是为人方面，都受益匪浅。参加了所内青年科研人员为主体的"康德读书班"和"黑格尔读书班"，前后历时近五年之久，除俞宣孟老师之外，余治平、陈祥勤、韦海波、石永泽、赵剑、张雪魁、赵司空、陈常燊、鲍永玲等师友，也在改善我对德国古典哲学的理解方面，给予了诸多帮助。和大家一起读书的这些日子，应该说是这些年

哲学所给我留下的最美好的回忆和最重要的精神财富。

参加工作之后，与我的两位导师吴晓明先生和王德峰先生依然保持着密切的交往和精神上的紧密联系。尤其是参与了吴晓明先生主持的系列课题研究工作，为我提供了诸多学习和历练的机会。此外，还要特别感谢上海社科院邓中心的方松华老师。由于他和童世骏老师的信任，让我较早地参与了邓中心的部分科研和教学任务，为我更好地适应社科院的学术研究方式提供了诸多便利。

本书的出版，得到了上海市社科规划中青班专项课题(2010FZX001)、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(10JJD710003)、复旦大学“985 工程”人文学科整体推进项目“思想史视域中的马克思主义哲学研究”(项目编号2011RWXKZD005)基金资助，特此致谢。同时也要感谢本书编辑、我的师兄陈军博士的宽宏和勉励，以及他为本书顺利出版付出的所有辛劳。

最后，要感谢在复旦求学以来碰到的许多多年来一直在生活上相互照应、在精神上相互砥砺和支持的同学朋友。当然，还要感谢我身边的至亲之人，我的母亲、妻子和儿子们。

2012 年 10 月 18 日